
HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

KIRCHENGESCHICHTLICHE STUDIEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. KNÖPFLER, DR. SCHRÖRS, DR. SDRALEK,
O. Ö. PROFESSOREN DER KIRCHENGESCHICHTE IN MÜNCHEN,
BONN UND MÜNSTER I. W.

I. BAND. III. UND IV. HEFT:

AMALAR VON METZ.

SEIN LEBEN UND SEINE SCHRIFTEN.

EIN BEITRAG ZUR THEOLOGISCHEN LITTERATURGESCHICHTE UND
ZUR GESCHICHTE DER LATEINISCHEN LITURGIE
IM MITTELALTER.

VON

REINHARD MÖNCHEMEIER.

MÜNSTER i. W.
VERLAG VON HEINRICH SCHÖNINGH.
1893.

AMALAR VON METZ.

SEIN LEBEN UND SEINE SCHRIFTEN.

EIN BEITRAG

ZUR

THEOLOGISCHEN LITTERATURGESCHICHTE

UND ZUR

GESCHICHTE DER LATEINISCHEN LITURGIE

IM MITTELALTER.

VON

REINHARD MÖNCHEMEIER.

MÜNSTER i. W.

VERLAG VON HEINRICH SCHÖNINGH.

1893.

Vorwort.

Das Karolingerreich hat gewisse Grundlagen des Rechtes und der Kultur geschaffen, welche während des Mittelalters und teilweise noch heute ein Gemeingut des westlichen und mittleren Europas sind. Anfänglich ein nationaler Staat mit nationalen Interessen und nationaler Politik, überschritt das Frankenreich schon unter Pippin die Grenzen, die es bisher den europäischen Staaten gleichgestellt hatte, und trat an die Spitze derselben. Mit der Kaiserkrone hat dann, wie Sohm sagt, die antike Idee von der Omnipotenz der Staatsgewalt Fühlung mit der fränkischen Reichsverfassung gewonnen: »Unter den Karolingern entfaltet sich jene ausgedehnte Fürsorge für die gesamten Kulturinteressen, welche der germanischen Staatsidee und so auch dem merowingischen Reiche fern gelegen hatte. Das Kaisertum erhebt sich zum Mittelpunkte des gesamten Kulturlebens«. Am folgenschwersten waren die Veränderungen, die in dem Verhältnisse zwischen Staat und Kirche eintraten. Das Merowingerreich ging von der Ansicht aus, dass der Staat der Kirche und den kirchlichen Dingen gegenüber neutral sei, und wenn auch der König wichtige Vorrechte in Bezug auf die Besetzung hoher Kirchenämter und die Berufung von Reichskonzilien ausübte, so ging man doch von dem Grundsatze der Freiheit und Selbstregierung der Kirche in allen inneren Angelegenheiten aus. Anders gestaltete sich dieses Verhältnis unter Karl dem Grossen. Die Grenze, die einst die Kirche vom Staate geschieden hatte, fiel hinweg. Der Kaiser sah sich für den Leiter und Beschirmer der Kirche an, nicht allein in äusseren, sondern auch in inneren Angelegenheiten, und als solchen mussten ihn die Bischöfe anerkennen. Die Fürsorge für die Ausbildung des Klerus, die Seelsorge und den Gottesdienst, das Missionswesen und die Klöster betrachtete er als einen Ausfluss seines Imperiums. Die hirchliche Gesetzgebung trat unter kaiserliche Direktive. Hatte Pippin sich noch darauf beschränkt, die äussere Ordnung in kirchlichen Dingen wiederherzustellen, so griff Karl der Grosse tief in das Leben der Kirche ein, indem er es von innen heraus zu re-

generieren suchte. Um dieses Ziel zu erreichen, war vor allem eine höhere und bessere Bildung des Klerus erforderlich; bis dahin regte sich in dem Frankenreiche kaum ein wissenschaftliches Streben. Die Berufung der besten Gelehrten aus England und Italien an seinen Hof erhob die kaiserliche Pfalz zum Mittelpunkt der Kunst und Wissenschaft, insbesondere der abendländischen Theologie. Es gelang Karl dem Grossen, die Wissenschaft auf fränkischen Boden zu verpflanzen und dort heimisch zu machen. Die Theologie jener Zeit ist die Theologie des Frankenreiches. Doch haften an ihr nicht unbedeutende Mängel.

Während sonst in der Geschichte mit dem politischen und sozialen Aufschwunge eines Volkes auch die Wissenschaft und Kunst sich eigene, neue Wege zu bahnen pflegen, sucht man an der Wissenschaft jener Zeit vergebens den Stempel originaler Arbeit. Die Gelehrten wagten nur die Errungenschaften einer früheren Periode zu reproduzieren. »Nie sind«, wie Hauck treffend bemerkt, »die Männer des Gedankens so weit hinter den Männern der That zurückgeblieben als in diesem Jahrhundert. Während Pippin und Karl den Neubau der abendländischen Welt unternahmen, fürchteten sich die Gelehrten vor jedem eigenen, vor jedem neuen Gedanken: nur das Überlieferte hatte im Gebiete des geistigen Lebens ein Recht.« In welche theologische Disziplin wir immer hineinblicken mögen, wir erhalten nur die Gedanken und Ideen einer früheren Periode. Das gilt auch von der liturgischen Litteratur des neunten Jahrhunderts. Ihre Blüte, das relativ beste Spiegelbild ihres Könnens, stellen die Werke Amalars von Metz dar und sie wurden darum die Quelle, aus der vorzugsweise Belehrung und Anregung für die künftigen Jahrhunderte floss. Diese Thatsache hatte den Herrn Prof. Dr. Sdralek bewogen, mich zu der monographischen Bearbeitung des Lebens und der Schriften Amalars zu veranlassen. Die Ergebnisse der Studien, die ich hiermit der Öffentlichkeit übergebe, bestätigen die Richtigkeit jener Auffassung. Will man die Karolingerzeit, die nach fast allen Richtungen, nach der politischen wie kirchlichen, der rechtsgeschichtlichen, litterarhistorischen und wirtschaftlichen, durchforscht ist, auch nach ihren liturgischen Leistungen und ihrem Einflusse auf die Jahrhunderte kennen lernen, so muss dieses vorwiegend durch das Studium des Lebens und der Schriften Amalars geschehen. — Allen denen, die mir bei der Beschaffung des Materials und der Fertigstellung der Schrift behilflich gewesen sind, spreche ich hiermit meinen herzlichen Dank aus.

Rheine (Westfalen), im Januar 1893.

Der Verfasser.

Inhalts-Übersicht.

Seite

III. Teil.

Die Schriften Amalars als Quelle für die Geschichte der Liturgie karolingischer Zeit und ihr Einfluss auf die liturgische Litteratur vom neunten bis zum dreizehnten Jahrhundert.

Siebenter Abschnitt.

Die erste Übertragung des römischen Ritus nach Gallien durch die Sakramentarien.

Achter Abschnitt.

Der Verlauf und die Veränderungen der feierlichen römischen Messe im Frankenreiche.

Neunter Abschnitt.

Über das kanonische Stundengebet und die Beschaffenheit desselben zur Zeit Amalars.

Zehnter Abschnitt.

Die Liturgie der Hauptfeste des Kirchenjahres.

Seite

Elfter Abschnitt.

Der Einfluss der Schriften Amalars auf die liturgische Litteratur des Mittelalters.

IV. Teil.

Kleine Quellenbeiträge zur Geschichte der Liturgie im Mittelalter.

KIRCHENGESCHICHTLICHE STUDIEN.

Einleitung.

I.

»Rien de plus embrouillé que l'histoire du prêtre dont nous entreprenons l'éloge. Le nom d'Amalaire que d'autres ont porté y a jetté la première confusion; et les divers personnages qu'il a fait dans l'Eglise, y ont répandu une nouvelle obscurité«[1]. Diese Worte, vor mehr als 150 Jahren geschrieben, müssen wir leider noch zum guten Teil bestätigen. Noch immer ist das Dunkel, welches die Lebensbahn des Amalarius von Metz umhüllt, nicht gewichen, und die spärlichen Quellen, aus denen uns das Licht zufliesst, lassen eine freudige Hoffnung, dass die Lücken bald könnten ausgefüllt werden, kaum aufkommen. Man wird fragen woher es kommt, dass uns von dem Leben eines Mannes, der einen Einfluss auf die Entwickelung der Liturgie ausgeübt hat, den wir immer noch als einen sehr bedeutenden anerkennen müssen, nicht mehr überliefert ist. Unstreitig hat Amalar unter seinen Zeitgenossen eine hervorragende Stellung eingenommen, aber sie beruhte nicht in seiner eigenen geistigen Befähigung, denn seine persönliche Bedeutung entspricht nicht der Idee, die man sich von ihm macht, wenn man noch in den folgenden Jahrhunderten stets die Spuren seines Wirkens verfolgt. Die Zeitverhältnisse haben dieses mehr zustande gebracht, als er selbst. Daher tritt auch seine Person in der Zeit bald zurück. Während seine Schriften noch ihren Einfluss ausübten, war der Verfasser meist nur dem Namen nach bekannt. Hundert Jahre nach seinem Tode wussten die Abschreiber seiner Bücher nicht mehr, welche Stellung Amalar eingenommen und welches Amt er bekleidet hatte. Das beweisen

---

1) Histoire litéraire de la France, tom. IV. Paris 1738, p. 531.

die verschiedenartigen Titel, mit denen ihn bereits die Handschriften des 10. Jahrhunderts bezeichnen.

Um daher untrügliches Material für ein Lebensbild unseres Liturgikers zu gewinnen, sind wir in erster Linie auf seine eigenen Schriften angewiesen. Nicht nur in den Einleitungen, sondern auch in den Büchern selbst hat er an verschiedenen Orten Angaben über sein Leben, seine Jugend und sein späteres Wirken gemacht, seine Reisen erwähnt und seine Pläne für die Zukunft verraten. Spärlich genug sind freilich diese Notizen, aber um so begieriger und freudiger sammeln wir jeden Satz, der uns irgendwie Aufschluss über seine Person, seine Verhältnisse und Beziehungen zu seinen Mitmenschen geben kann, und suchen daraus die Umrisse eines Lebensbildes zu konstruieren. Für den ersten Teil seines Lebens, etwa bis zum Jahre 835, bilden diese Angaben die sichersten Anhaltspunkte. Für die zweite Lebensperiode, den Aufenthalt zu Lyon, die Anklage und Verurteilung zu Kierzy, liefern die Verhandlungen jener Synode und die gegen Amalar gerichteten polemischen Schriften eine willkommene Fundgrube biographischer Mitteilungen. Es sind die Streitschriften Agobards, des Erzbischofs von Lyon, und die Briefe und Berichte des Magisters Florus. Soweit es sich darin um geschichtliche Daten handelt oder um gewöhnliche Angaben aus dem Leben Amalars, können wir denselben unbedingt Glauben schenken. Anders verhält es sich mit den Motiven, die besonders Florus dem Thun und Lassen seines Gegners unterschiebt, und der Charakteristik, die er von der Person desselben entwirft. Schon die Heftigheit und Leidenschaftlichkeit, der Florus nur zu oft die Zügel schiessen lässt, verpflichtet uns, um so vorsichtiger zu untersuchen, ob es nicht auf Kosten der Wahrheit und Billigkeit geschehen sei. Mit Ruhe und Unparteilichkeit müssen wir seine Gründe untersuchen und werden finden, dass auch andere als rein sachliche Momente ihn zu seinem Vorgehen veranlasst haben. Ausserdem begegnet uns der Name Amalars noch in einzelnen Dokumenten, in verschiedenen Briefen und Namensverzeichnissen jener Zeit. Allein hier tritt jedes mal die Frage an uns heran: Ist es auch Amalarius von Metz, von dem hier die Rede ist, oder ist ein anderer gleichen Namens gemeint? und nur zu oft müssen wir die Entscheidung in der Schwebe halten. Es fehlt an inneren und äusseren Gründen, um ein Urteil zu motivieren. Hierher gehören fast alle Mitteilungen über den Charakter Amalars als Abt und seine bischöfliche Würde.

Die Tradition der folgenden Jahrhunderte ist, wie schon bemerkt wurde, nicht reich an Nachrichten über das Leben dieses

Mannes. So lange seine Schriften bekannt und in Brauch waren, finden wir auch seinen Namen noch in der Geschichtsschreibung. Ekkehard, Sigebert und Annalista Saxo erwähnen ihn mit kurzen Bemerkungen [1]), wertvoller sind die Angaben Ademars von Chabannais [2]). Auf den Mikrologus, die Schriften des Pseudo-Alkuin, Wilhelmus Malmesberiensis, Honorius Augustodunensis übt Amalar noch sichtlichen Einfluss aus und daher finden wir ihn verschiedentlich zitiert. Als aber Durandus von Mende in sein Rationale divinorum officiorum das Gute und Schöne zusammengetragen hatte, was die vorhergehenden Jahrhunderte erarbeitet hatten, gleichsam als wolle er es vor der Zukunft retten, da brachen über die Kirche die traurigen Folgen des Avignoner Exils ein. Das kirchliche Leben lag darnieder und mit ihm schwand der Sinn für die überlieferte und geheiligte Form des Gottesdienstes. Unkirchliche Neuerungen traten vielerorts auf und nur die Bibliotheken bewahrten die Schätze früherer Zeiten einer besseren Zukunft. Mit dem 16. Jahrhundert begann es wieder rege zu werden, besonders als der Kampf mit den Neuerern nach den Zeugnissen des Altertums zu forschen zwang, wobei der Liturgie, als der äusseren Darstellung des Glaubens, nicht die letzte Rolle zufiel. Man durchsuchte die alten Handschriften und immer mehr kamen die alten Liturgieen und die Schriften der Liturgiker zum Vorschein. Amalars Schriften wurden zuerst vollständig herausgegeben von Melchior Hittorp im Jahre 1568 zu Köln [3]), nachdem Joh. Cochlaeus 1549 schon einen Teil zu Mainz veröffentlicht hatte. Mit dem Bekanntwerden der Werke wurde auch das Interesse für den Verfasser wieder rege, man forschte nach seiner Person und seinem Leben. Allein hier hatte Joh. Trithemius [4]) schon eine arge Verwechselung veranlasst, deren Einfluss sich noch lange bemerkbar machte. Er konfundierte den Amalarius Symphosius von Metz mit dem Erzbischof von Trier, Amalarius Fortunatus. Eine Folge dieses Irrtumes sind die falschen Angaben, welche wir über den ersteren finden bei Onuphrius Panvini [5]), Hittorp [6]), Bellarmin [7]), Posse-

1) S. d. Schriften derselben in den Monumenta Germaniae historica. Script. VI., p. 172 resp. 338 und 574.

2) Historiarum libri III.; s. MG. SS. IV. 119.; vgl. Mabillon, Vetera Analecta. Paris 1723, p. 100.

3) De divinis catholicae ecclesiae officiis. Köln 1568, p. 101.

4) Vgl. Histoire litéraire de la France, IV, p. 537.

5) Vgl. Natalis Alexander, Historia eccles. VI. Paris 1699, saec. IX. dis. XII., p. 352.

6) Hittorp, l. c. ad Lectorem.

7) De divina psalmodia. Paris 1663.

vinus[1]) und Constantin Caietanus[2]). An letzteren richtete P. Sirmond einen Brief[3]), worin er überzeugend nachwies, dass wir es hier mit zwei verschiedenen Personen desselben Namens zu thun haben. Seit der Zeit ist es denn auch Niemandem, der sich ernst mit der Sache befasst hat, eingefallen, für die Identität beider Personen, von denen der Liturgiker erst sein Wirken begann, als der Erzbischof es mit dem Tode abschloss, eine Lanze einzulegen. Unter den Historikern jener Zeit hat dementsprechend nur noch Baronius[4]) den Irrtum des Trithemius wiederholt, während Alexander Natalis[5]) eine auch in den anderen Punkten bereits kritisch gesichtete Abhandlung über Amalar bringt. Die Abdrucke und Ausgaben der Abhandlungen und Briefe Amalars sind ebenfalls meist von kurzen Angaben über sein Leben begleitet, die aber selten etwas Neues bieten. Es mag davon Baluzius erwähnt werden, der in seiner Ausgabe der Schriften Agobards eine Zusammenstellung aller jener Angaben beifügte, die über die Stellung Amalars in Metz berichten. Mabillon hat in seinen umfassenden Studien manche wertvolle Beiträge auch für die Kenntnis des Lebens Amalars geliefert, die sich zerstreut in seinen Schriften finden. Besonderen Dank durch das Bekanntmachen mehrerer Briefe, sowohl von Amalar, wie auch an ihn, erwarb sich L. d'Achery[6]). Neben der Histoire litéraire de la ville de Lyon von P. Colonia möge noch hingewiesen werden auf zwei längere Aufsätze, die das bis dahin bekannte Material gesammelt und zum Teil auch kritisch bearbeitet haben. Dieselben sind enthalten in der Histoire litéraire de la France, tom. IV. Paris 1738 und in Ceillier: Histoire générale des auteurs sacrés, tome XII. Paris 1752[7]). Der letztere stützt sich besonders auf die Angaben Mabillons. In neuerer Zeit sind bei der Darstellung der Synode zu Kierzy 838, woselbst Amalar wegen seiner Schriften verurteilt wurde, Hefele[8]) und Simson[9])

---

1) Apparatus sacerdot. Venet. 1606.

2) Vita Amalarii Fortunati. O. S. B. Archiep. Trev. Rom 1612.

3) Sirmondi opera, tom. IV., p. 542 ff.: vergl. Hist. lit. de la France, IV., p. 534.

4) Baronii Annales, tom. IX. Colon. 1609.

5) Natalis Alexander, l. c. cfr. cap. III. art. IV. p. 41.

6) d'Achery, Spicilegium sive collectio vet. aliquot scriptorum, nova editio, tom. III., p. 330.

7) Trotz mehrfacher Bemühungen gelang es mir nicht die neue Auflage, Paris 1862, zu erhalten.

8) Hefele, Konziliengeschichte Bd. 4. 2. Aufl. Freiburg 1879.

9) Simson, Jahrbücher des Fränkischen Reiches unter Ludwig dem Frommen. I. u. II. Leipzig 1876.

auf die Quellenschriften selbst zurückgegangen und haben dadurch vielfach andere und bessere Resultate erzielt.

II.

Im Jahre 754 überschritt Papst Stephan II. die Alpen, um mit dem Frankenkönige Pippin ein Bündnis wider die Langobarden zu schliessen und dem Könige den Schutz der römischen Kirche anzuvertrauen. Welch ausschlaggebende und epochemachende Bedeutung dieser Schritt für die Zukunft Roms und des fränkischen Reiches hatte, wie er für Jahrhunderte die Träger der höchsten geistlichen und die der höchsten weltlichen Macht auf das engste mit einander verband, ist in der Geschichte allgemein anerkannt; uns beschäftigen hier die Folgen, welche dieses Zusammentreffen auf dem Gebiete der kirchlichen Einrichtung des Gottesdienstes für die Zukunft hatte [1]. Schon länger als ein Jahrhundert hatten die Päpste darauf gedrungen und durch Ermahnungen dahin zu wirken gesucht, dass die Liturgie in den Kirchen sich mehr und mehr dem römischen Ritus konformiere, um dadurch zu einer Einheit im Gottesdienst zu gelangen. Auf den Provinzialsynoden hatten die Bischöfe in manchen Einzelheiten dem Wunsche des Papstes entsprochen, aber zu einer systematischen Einführung der Liturgie Roms war es, ausser in England, wo man den Anfang machte, noch nirgendwo gekommen. Bei der Ankunft Stephans in Frankreich, der von einem glänzenden Gefolge römischer Priester begleitet war, traten sich die Vertreter des römischen und gallikanischen Ritus zum ersten Male offen gegenüber, denn auch Pippin war von einer Anzahl Bischöfen, die seine Berater bildeten, begleitet. Bei den Empfangsfeierlichkeiten in Ponthion, bei der Krönung Pippins zum fränkischen Könige und römischen Patricius in St. Denis, auf dem Reichstage zu Kierzy bildete die kirchliche Feier einen bedeutenden Teil der Festlichkeiten. Hierbei musste der Unterschied des römischen und gallischen Ritus recht drastisch und den Teilnehmern unangenehm zum Bewusstsein kommen. Papst und König wurden in gleicher Weise dabei in Mitleidenschaft gezogen. Die Sache schien wichtig genug, dass Pippin mit Stephan selbst Unterhandlungen über dieselbe anknüpfte und dem

1) Vergl. zu dieser Darstellung: Hefele, C.G. III u. IV. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II. Leipzig 1889. Werner, Alcuin und sein Jahrhundert. Wien 1881. Krieg, Die liturgischen Bestrebungeu im karolingischen Zeitalter. Akadem. Antrittsprogramm. Freiburg 1888. S. Bäumer, Zur Geschichte des Breviers, Katholik 69. Jahrg. 1889.

Papst versprach, in Zukunft Änderung zu treffen und die Einführung des römischen Ritus in sein Reich zu veranlassen. In Kierzy selbst begannen die römischen Priester sofort damit, diese theoretischen Abmachungen in die Praxis umzusetzen. Sie unterrichteten, wie uns Walafried Strabo erzählt, die fränkische Geistlichkeit im römischen Gesange[1]), ein Beweis, wie störend man allgemein die Verschiedenheit empfand. Die Erfahrungen in Kierzy hatten das Interesse vieler Bischöfe Frankreichs erweckt. Die Abweichungen im Ritus waren so deutlich zu Tage getreten, dass man dieselben nicht mehr ignorieren konnte, die Hochschätzung, welcher sich die Überlieferung Roms in den anderen Ländern erfreute, zeigte von selbst auf den richtigen Weg; zudem hatten sich die römischen Sänger den fränkischen weit überlegen gezeigt und dadurch deren Nacheiferung angeregt. Eine sichere Garantie aber, dass die Reform auch durchgeführt wurde, gewährte das Versprechen Pippins. Dieser zögerte denn auch nicht, sondern befahl alsbald, dass an allen Kirchen in seinem Reich der römische Gesang eingeführt werden sollte. Der eifrigste Beförderer der Reform war der Bischof Chrodegang von Metz, der in Rom selbst Anregung und Kenntnis geschöpft hatte. Er führte zuerst den römischen Gesang und die römische Liturgie in Metz ein[2]); von der neugegründeten Sängerschule, wo ein Lehrer aus Rom Unterricht erteilte, sollte die Kunst sich in die ganze Diözese verbreiten. Der Erzbischof Remedius von Rouen, ein Bruder des Königs, sandte Mönche nach Rom, damit sie dort im Gesange geübt, in der Heimat denselben lehren könnten. Der Papst Paul I. suchte das begonnene Werk nach Kräften zu unterstützen und sandte Bücher mit den liturgischen Texten an den König, der dieselben durch Abschreiben vervielfältigen liess. Der Nachfolger Pippins auf dem königlichen Thron, Karl der Grosse, zeigte dasselbe Interesse für die kirchlichen Dinge und für den Gottesdienst, wie sein Vater. Ihm gegenüber wagten auch die Bischöfe, welche bisher der Neuerung sich nicht angeschlossen hatten, keinen Widerstand mehr. Der Kaiser war darauf bedacht, der Reform durch die kirchliche Gesetzgebung feste Bahnen anzuweisen. Deshalb enthalten fast alle Synoden um die Wende des achten Jahrhunderts Verord-

1) Walafridi Strabonis liber de rebus ecclesiasticis c. 25. Hittorp, De divin. cath. ecclesiae officiis p. 414. text. rec. Knoepfler Mon. 1890. c. 26 p. 84.

2) Clerum abundanter lege divina Romanaque imbutum cantilena morem atque ordinem Romanae ecclesiae servare praecepit, quod usque ad id tempus in Mettensi ecclesia factum minime fuit. Gesta epp. Mettens. MG. SS. II. 268. Migne P.L. tom. 95, p. 705.

nungen über die Beobachtung des neuen Ritus. Die missi dominici hatten den besonderen Auftrag, sich auf ihren Reisen zu erkundigen, ob auch überall die Tageszeiten nach dem römischen Gebrauch verrichtet würden. Freilich bot die praktische Durchführung der Gesetze mancherlei Schwierigkeit, und ging nur sehr langsam von statten. Die Bücher, welche man erhielt, waren für die Feierlichkeiten in Rom eingerichtet und konnten nicht ohne weiteres auf die einfacheren Verhältnisse Frankreichs übertragen werden; beim Abschreiben der Noten und Texte stellten sich unwillkürliche und willkürliche Änderungen ein; die noch grossen Freiheiten der Bischöfe und selbst der einzelnen Kirchenvorsteher in der Anordnung einzelner Teile des Officiums drohten mehrmals statt der erwarteten Einheit grosse Verschiedenheiten und Zersplitterungen herbeizuführen. Karl erbat sich vom Papste Hadrian neue Texte und befahl, dass alle Abschriften, bevor man sie dem Gebrauch übergebe, den römischen Lehrern zur Kollation übergeben würden. Brachten alle diese Umstände auch für die Praxis manche Schwierigkeit mit sich, so förderten sie doch andrerseits ein frisches, geistiges Streben. Man musste nach passenden Ergänzungen der Sakramentarien suchen, die Texte wurden an vielen Stellen für die neuen Melodieen passend gemacht, neue, selbst verfasste Orationen und Messen entstanden. So vervollständigte Alkuin das gregorianische Sakramentar zum Gebrauche für die Hofkirche und Paulus Diaconus kompilierte im Auftrage Karls des Grossen ein neues Lektionar aus den Schriften der Väter. Der Kaiser selbst bestimmte, welche Lektionen daraus vorgelesen werden sollten. Das Interesse, welches der Kaiser dem religiösen Leben und den Formen des Gottesdienstes entgegenbrachte, teilte sich seiner Umgebung mit und ging von dort aus in die einzelnen Teile des weiten Reiches. Überall, wohin man kam, sah man einen neuerwachten Eifer und einen frisch belebten Sinn für das kirchliche Leben.

Jede Reform erweckt ein frischer pulsierendes Geistesleben, das man auch bald auf verwandten Gebieten wahrnimmt. Für das fränkische Reich in jener Zeit kam noch der Umstand hinzu, dass an der Spitze desselben ein Herrscher stand, der sein Land zum mächtigsten der Christenheit, sein Volk zum tonangebenden im ganzen Abendlande machen wollte. Beim Antritte seiner Regierung hatte England noch die führende Rolle in der Wissenschaft, nach wenigen Jahrzehnten musste es dieselbe an Frankreich abgeben. Um dieses Ziel zu erreichen, bedurfte der Kaiser der thätigen Mithilfe eines wohlgebildeten Klerus. Doch war die Un-

wissenheit des fränkischen Klerus, über die sich Bonifatius schon so bitter beklagt hatte, noch keineswegs einer besseren Vorbildung gewichen. Bonifatius hatte an vielen Orten Geistliche vorgefunden, die unfähig waren, ihre Amtshandlungen zu verrichten. Nach Karls Verordnungen traf sie in Zukunft die Suspension. Das Geringste, was von jedem verlangt wurde, war, dass er predigen konnte, die Psalmen und die Messgebete kannte und die Sakramente zu spenden vermochte. Dahin lautende Verordnungen und Befehle weisen fast alle Kapitulare und Synodalstatuten jener Zeit auf. Da diese Reform mit der Einführung des neuen römischen Ritus zeitlich zusammenfiel, so stossen wir bei ihren Vorschriften immer wieder auf solche, die ein eingehenderes Studium der Liturgie vorschreiben. Schon der Vergleich zwischen der früheren Gewohnheit und den neuen Einrichtungen regte zum Nachdenken an, und die ursprünglich auf praktische Zwecke, die Hebung des Gottesdienstes, zielende Reform führte, unterstützt durch die Verordnungen der Konzilien, zu einem Studium, dessen Gegenstand die Gebete und Zeremonieen des Gottesdienstes waren. Jeder Kleriker sollte die Gebete, welche er verrichtete, und die Funktionen, die er vornahm, nicht nur verstehen, sondern auch ihre Bedeutung angeben und dem Volke erklären können. Was man verlangte, und wie weit die Forderungen hierin gingen, können wir ziemlich genau bestimmen, denn es ist uns noch das Handbuch erhalten, welches diesem Studium zu Grunde gelegt wurde. Dasselbe ist kein anderes, als das vortreffliche Werk Isidors „De divinis seu ecclesiasticis officiis." Im Auftrage des Bischofes Fulgentius hatte Isidor kurze Erklärungen der Haupteinrichtungen und Gegenstände der katholischen Kirche niedergeschrieben. Dort erfuhren auch die fränkischen Kleriker, dass der Name Christen, der von Christus abgeleitet werde, zuerst in Antiochien entstanden sei, woselbst Petrus die erste Kirche gegründet habe (1), dass der erste Tempel von Salomon erbaut sei, nachdem Moses dem Herrn ein Zelt zur Wohnung bereitet habe (2), dass eben jener es gewesen sei, der den ersten Sängerchor gebildet habe, denn, so führt er aus, nach dem Durchzuge durch das rote Meer liess Moses Männer und Frauen abwechselnd Gott dem Herrn Loblieder darbringen. Das Wort Chor müsse man ableiten von corona. (3) Die cantica, welche von den Sängern vorgetragen wurden, haben ebenfalls Moses zum Verfasser (4), während David die Psalmen dichtete (5); den Gesang überhaupt hat Gott angeordnet, damit unser Herz dadurch entflammt um so inniger nach Gott sich sehne. Die Preces lehrte der Herr seine Apostel und die Lektionen stammen von dem Gebrauch

der Juden, die Schriften des alten Testamentes in den Synagogen vorzulesen. Dann werden die Schriften des alten Testamentes aufgezählt und ihre Verfasser charakterisiert, um nach einer kurzen Erklärung des hl. Messopfers und des Offiziums mit seinen einzelnen Horen, den Hauptfesten des Herrn eine längere Erklärung zu widmen. Es ist namentlich die rememorative Bedeutung der Feste, welche er hervorhebt. Den Schluss des ersten Buches bilden die verschiedenen Fastenzeiten, ihr Ursprung und ihre Bedeutung, wobei er einen kurzen Blick auf verschiedene und abweichende Gewohnheiten in anderen Kirchen wirft. — Im zweiten Buche hat Isidor in ähnlicher Weise kurz die Entstehung und Bedeutung des Klerikalstandes und der einzelnen Weihestufen dargelegt, und auch über die anderen Stände: über den Mönchsstand, die gottgeweihten Jungfrauen, die Witwen und den Ehestand eine kurze Darstellung gegeben. Aus diesen Gliedern besteht die Kirche; sie wird erhalten und vermehrt durch immer neue Täuflinge, die erst als Competentes das Glaubensbekenntnis ablegen müssen und nach der Taufe den hl. Geist empfangen. — Was die Bücher besonders geeignet machte zum Studium, war die meist kurze und knappe Darstellung. Über eine Wort- und Sacherklärung geht sie nur hinaus, um eine historische Entwicklung zu geben, bisweilen werden erbauliche Erklärungen beigefügt, vereinzelt sind die allegorisch-mystischen. So führt der Verfasser in der Darstellung des hl. Messopfers nach den Briefen des hl. Cyprian aus, dass die Mischung des Weines und Wassers die mystische Vermählung Christi mit seiner Kirche bedeute. Daher sei es auch verboten, Wein oder Wasser allein zu opfern, denn fehle das Wasser, so bedeute dieses, dass Christus ohne seine Kirche sei, lasse man den Wein weg, so sei darin ausgedrückt, dass die Gläubigen ohne Christus seien. — Da die Erklärungen sich mehr an die Liturgie im Allgemeinen hielten, ohne auf die speziellen Zeremonieen und Gebete einzugehen, so konnten sie nach zweihundert Jahren in Frankreich noch immer die Grundlage für ein erfolgreiches Studium bilden.

Den Aufschwung, den das wissenschaftliche Streben in Frankreich alsbald herbeiführte, zeigte die zahlreiche Litteratur, die auf den verschiedensten Gebieten erstand. Es war vorauszusehen, dass auch die Behandlung der Liturgie als Wissenschaft, nachdem sie einige Zeit als Unterrichtsgegenstand für die Schulen von den wissenschaftlichen Männern hatte studiert werden müssen, eine besondere Gestaltung annehmen werde, die dem Charakter der damaligen Wissenschaft entsprach. Der Anstoss zu eigenen litterarischen Versuchen auf diesem Gebiete ging auch hier von Karl

dem Grossen aus. Eine praktische Frage bot die Veranlassung. An einigen Orten war das Sakrament der Taufe nicht in der gehörigen Weise erteilt, an anderen hatten es die Priester an der nötigen Belehrung fehlen lassen, so dass das Volk dabei an heidnische Zaubermittel gedacht hatte, und endlich waren auch praktische Schwierigkeiten dadurch entstanden, dass viele Sklaven, besonders solche, die unter jüdischen Herrschaften standen, sich taufen liessen, um die Freiheit zu erlangen. Karl forderte deshalb die Erzbischöfe seines Reiches auf, ihm Mitteilungen zu machen über die Art und Weise, wie in ihren Provinzen der Taufritus vollzogen würde, welche Belehrung sie ihren Suffraganbischöfen, dem Klerus und den Gläubigen über die Bedeutung und Spendung dieses Sakramentes zuteil werden liessen. Die Folge dieses Befehles war eine Reihe von Erklärungen über den ordo baptismi, sowohl vom dogmatischen, wie liturgischen Standpunkte aus und über die rechtlichen Folgen des Empfanges. Unter den Verfassern treten uns Namen entgegen, deren Träger ebenso sehr durch Gelehrsamkeit wie durch Frömmigkeit und Seeleneifer ausgezeichnet waren, so der Erzbischof Magnus von Sens, Leidradus von Lyon, Amalarius Fortunatus von Trier, und Jesse von Amiens. Auch Alkuin verfasste einen Brief »de baptismi ceremoniis« und dem gegebenen Beispiel folgend, erliess auch Theodulf von Orleans eine Belehrung an seine Priester über Ordnung und Bedeutung der Zeremonieen des Taufsakramentes.

Der Kaiser hatte die Anregung zu neuen Arbeiten gegeben, den eigentümlichen Charakter jedoch, den dieselben annahmen, prägte ihnen der Geist der Wissenschaft und ihrer Vertreter auf. Unter den ausländischen Gelehrten, welche Karl um sich versammelt hatte, war der bedeutendste der bereits erwähnte Alkuin. Im Kloster zu York erzogen und gebildet in Allem, was man für jene Zeit zur Bildung und zu dem Wissen eines Gelehrten für notwendig erachtete, war er von Karl als Lehrer des Frankenvolkes an seinen Hof berufen, um die Wissenschaft der Angelsachsen auf das Festland zu übertragen. Er war als Lehrer nicht nur ausserordentlich gelehrt, sondern er war auch gewohnt, stets nur methodisch und in bestimmter Ordnung zu handeln; als Erzieher gab die sittliche Energie seines Wesens seinen Ermahnungen und seinen Belehrungen den gehörigen Nachdruck. Sein Unterricht sollte nicht lediglich dazu dienen, um seinen Zöglingen möglichst viel Wissen einzuprägen, er sollte Geist und Willen in gleicher Weise ausbilden. Das Verhältnis zu seinen Schülern war das eines Vaters zu seinen Kindern, er löste es auch nicht, wenn sie ihn verliessen und ins Leben übertraten. Viele seiner Briefe legen Zeugnis ab von den Ermahnungen

und Belehrungen, welche er noch in den späteren Jahren an sie richtete, auch seine königlichen Zöglinge waren davon nicht ausgenommen. Seine ganze Gelehrsamkeit stellte er in den Dienst der Pädagogik. War er auch der erste unter den Gelehrten seiner Zeit, so hat er es doch nie versucht, die Wissenschaft weiter zu führen, die Methode zu verbessern und andere Resultate zu erzielen. Er war vielmehr ängstlich bemüht nicht anders zu denken, als er es aus den Büchern und von den Lehrern gelernt hatte, gegen alles Neue in der Wissenschaft hatte er Misstrauen. So ging sein Streben lediglich dahin, die Wissenschaft zu verbreiten, nicht sie zu vertiefen. Diesem Zwecke dienten auch die meisten seiner Schriften. Um dieselben für seine Schüler anregender zu machen, schrieb er sie in der Form von Dialogen. Seine Trinitätslehre sollte gewissermassen ein Handbuch für die Dogmatik sein; seine Bibelkommentare waren eine Frucht des Unterrichtes. Was er in den Schulstunden besprochen, das fasste er in besondere Schriften zusammen, sowohl um Schulbücher zu schaffen, als auch um seinen früheren Zöglingen Gelegenheit zu bieten, das wieder aufzufrischen, was sie einst gelernt hatten. Er gab aber keine selbständige Erklärungen, sondern seine Werke waren Excerpte aus den Väterschriften. Folgte er den Erklärungen des hl. Hieronymus, so war auch seine Auslegung eine geschichtliche oder sachliche, wie in dem Kommentar zur Genesis, lieber schloss er sich jedoch den mystisch-allegorischen Deutungen an, die seit Beda in der englischen Schule üblich waren. Deshalb fügte er seiner Genesiserklärung noch ein besonderes Kapitel hinzu: »Interrogationes de benedictionibus Patriacharum«, um hier die allegorische Deutung Gregors anbringen zu können, dass der Segen des sterbenden Jakob in letzter Hinsicht der Segen Christi und seiner Stellvertreterin, der Kirche, bedeute. Diese allegorisch-mystische Erklärungsweise übertrug Alkuin auf die Erklärung der Liturgie. Die historisch-sachliche Erklärung des Isidor genügte ihm nicht, denn er fand darin nichts, was zur Hebung der Andacht und zur Erbauung des Geistes dienen sollte; diese durfte dabei nicht fehlen. Charakteristisch für diesen Wechsel im System ist ein Brief, den er an den Kaiser richtete [1]. Dort hat er einige Proben seiner Methode niedergelegt und Karl gebeten, sein Urteil darüber abzugeben. Seine Schüler hatten ihn gefragt, woher die Benennung des Sonntages Septuagesima und der anderen Sonntage vor Ostern stamme. Eigentlich passe diese Benennung doch

---

[1]) Monumenta Alcuiniana ed. Dümmler et Wattenbach. Berlin 1873. Ep. 96, p. 398.

nur für den Sonntag Quinquagesima, bei den andern sei sie ungenau. Wenn man die Zahlen synekdochisch verstehen solle, so müsse doch ein Grund für diese Art der Bezeichnung vorliegen. Alkuin hatte einst in Rom gehört, dass diese Zahlenausdrücke gewählt seien zur Erinnerung an die Unterschiede in der Dauer der Fastenzeit bei den Orientalen, Griechen und Lateinern. Doch schien ihm diese Auskunft nicht recht befriedigend, er mochte ihr auch deshalb nicht beipflichten, weil jene, von denen er sie vernommen, nicht genugsame Bürgschaft für die Richtigkeit geboten hatten. Er gab deshalb seinen Schülern eine andere Erklärung. Man müsse die Septuagesimalzeit zählen von dem sobenannten Sonntage bis zum Schluss der Osterwoche, dann seien es 70 Tage und sie bedeuteten die Zeit des babylonischen Exils. Sexagesima erstrecke sich bis zur Mitte der Osterwoche, und Quinquagesima bis zum Ostersonntag. Das Alles habe seine besonderen Bedeutungen und diese lassen sich mit Hilfe der Zahlenzusammensetzung leicht herausfinden. Dann führt er mit der dem hl. Augustin nachgeahmten ars arithmetica einzelne Deutungen an, z. B. zwischen Septuagesima und Quinquagesima sind dreimal sechs Wochentage eingeschlossen. Nun ist aber sechs das Doppelte von drei und bedeutet den doppelten Tod des Leibes und der Seele. Diesen doppelten Tod (6) überwindet Christus durch seinen einfachen und schuldlosen Tod des Leibes (3). Karl erwiderte allerdings in einem Antwortschreiben, dass es ihm scheine, man könne besonders die letzte Methode mit gleichem Recht auf alle Tage des ganzen Jahres anwenden, ja auch auf Stunden, Minuten und Sekunden[1]; er that dadurch aber einer schnellen Verbreitung dieser ganzen Richtung keinen Einhalt. Wie die Lehrmethode Alkuins die herrschende in Frankreich wurde, und seine Bibelerklärung allgemein Nachahmung fand, so trug auch dieses Samenkorn bald üppige Frucht. In gewissem Sinne kann man hier von einem Fortschritt sprechen, denn nicht nur die Liturgie im Grossen und Ganzen gelangte in den Erklärungen zur Behandlung, sondern auch die einzelnen Zeremonieen und Gebete. Allein gerade hierin liegt auch die grösste Schwäche der Methode, dass sie sich nämlich zu sehr ins Einzelne verliert, und nicht alle Vertreter oder nur wenige wussten sich von dieser Klippe fernzuhalten.

[1]) Ep. 97, ibid. p. 403.

I. Teil.

Das Leben Amalars.



Erster Abschnitt.

Untersuchungen über Amalars Jugend und Erziehung, seine Stellung in der Hierarchie und seine Thätigkeit in Metz.

§ 1. Amalar als Schüler Alkuins im Martinskloster zu Tours; seine Mitarbeit auf der Synode zu Aachen, 817.

Der Einfluss, den bedeutende Männer auf das empfängliche Gemüt des Knaben und Jünglings ausgeübt haben, wird selten im Leben ganz wieder verwischt. Wie er das Denken und die Anschauung des Jugendalters bestimmt, so wirkt er noch fort auf die Gedanken des Mannes. Amalars Jugendzeit fiel in die Zeit des Aufschwunges der Franken, der Wiederbelebung des geistigen Strebens unter Karl dem Grossen. Um die Wende des achten Jahrhunderts finden wir ihn in einer der berühmtesten Bildungsstätten jener Zeit dem Studium der Wissenschaften obliegen. Es war das St. Martinskloster in Tours, wohin zu jener Zeit die wissbegierigen Jünglinge aus allen Gegenden des weiten Reiches zusammenströmten, um aus dem Munde des berühmten Alkuin die Worte der Weisheit zu vernehmen und unter seiner Leitung sich zu Charakteren heranzubilden. Wie seine Mitschüler, war auch Amalar voll Bewunderung für seinen Lehrer. Noch in seinen späteren Jahren ist er stolz darauf, den angesehensten und gelehrtesten Mann in ganz Frankreich zu seinem Lehrer gehabt zu haben. Die Erinnerung an ihn und jene Zeit in Tours verschwindet nie aus seinem Gedächtnisse, viele Stellen in seinen Schriften legen Zeugnis davon ab [1]). Achtung und Bewunderung gegen einen

---

1) Quando videbar puer esse ante Albinum doctissimum magistrum totius regionis nostrae Amalarii, lib. de ordine antiphonarii c. 58. Migne P. L. CV, 1303. Alkuin war bekanntlich Abt und Lehrer in Tours von 796—804. Da Amalar seinen Aufenthalt in Tours selbst erwähnt »audivi in Turonensi ecclesia« de ecclesiasticis officiis libri quatuor l. IV. c. 14. Migne l. c. p. 1198, so ist wohl jeder Zweifel ausgeschlossen, dass der genannte Albinus mit Alkuin identisch sei.

Menschen öffnen das Herz, und machen den Geist zur Nacheiferung geneigt, so dass er sich leicht in die Gedanken und Anschauungen dessen, den er verehrt, hineinlebt. Sein Thun und Lassen erhält davon das Gepräge.

Auch wenn Amalar seiner Bewunderung gegen seinen Lehrer nicht so unverhohlen Ausdruck gäb, könnten wir doch leicht aus seinen Schriften erkennen, wer sein Lehrer gewesen sei, so sehr ist dessen Einfluss darin ausgeprägt. Alkuin war stets darauf bedacht, jeden seiner Schüler nach seiner speziellen Geistesanlage und nach seiner Vorliebe für bestimmte Gegenstände auszubilden. Aus seinem Briefe an den Kaiser erhalten wir darüber Kenntnis[1]). Amalars Vorliebe war früh auf den Gesang und die Formen des Gottesdienstes gerichtet. Er machte die Liturgie zum speziellen Gegenstand seiner Studien. Der Einfluss, die Methode und die Anschauungen Alkuins treten darin überall hervor. Zwar versichert er uns in der Einleitung zur Erklärung der Officien, dass er sich an keinem Lehrer halte, allein sofort in den ersten Kapiteln treten uns jene Deutungen über die Namen der Septuagesimasonntage entgegen, die wir bereits als von Alkuin stammend kennen gelernt haben. Bei der Verbesserung des liturgischen Textes des Antiphonars gesteht er an verschiedenen Stellen, dass er Antiphonen angefügt oder Responsorien eingelegt habe, von denen er sich erinnere, dass dieselben auch von Alkuin in Tours angeordnet seien, und auf dessen Auktorität hin habe er dieselben auch aufgenommen[2]).

Es war damals in den Schulen und den Gelehrtenkreisen Gebrauch, ihre Mitglieder mit besonderen meist dem Altertume entlehnten Namen zu bezeichnen, besonders Alkuin (Flaccus) wich niemals von diesem Brauch ab, selbst den Kaiser Karl redete er stets mit David an. Wahrscheinlich ist es diese Gewohnheit, die auch

---

1) Ego vero Flaccus vester secundum exhortationem et bonam voluntatem vestram aliis per tecta sancti Martini sanctarum mella scripturarum ministrare satago; alios uetere et antiquarum disciplinarum mero inebriare studeo, alios grammaticae subtilitatis enutrire pomis incipiam, quosdam stellarum ordine — ceu pictor cuilibet magnificare domus culmina — inluminare gestio; plurima plurimis factus, ut plurimos ad profectum sanctae Dei aecclesiae et ad decorem imperialis regni vestri erudiam, ne sit vacua Dei omnipotentis in me gratia nec vestrae bonitatis largitio inanis. Ep. 48 p. 345.

2) Cuius auctoritate delectatus ac fretus, postquam libertate usus sum canendi, quae congrua mihi videbantur, coepi illos canere. Amalarii, de ordine antiphonarii l. c. — Audivi illas (sc. antiphonas) canere Albinum doctissimum magistrum nostrae regionis, de quo saepe mentionem facio. ibid. c. 67. Migne l. c. p. 1507.

den Amalarius mit dem Beinamen Symphosius schmückte[1]). Diese Bezeichnung enthält zugleich eine Charakteristik unseres Liturgikers und seiner Thätigkeit.

Die erste öffentliche Arbeit Amalars, von der wir Kunde erhalten, — allerdings stammt der Bericht erst aus dem 11. Jahrhundert aus der Feder Ademars von Chabannais[2]) — ist seine Teilnahme und Mitwirkung an der Reformsynode zu Aachen im Jahre 817[3]). Dorthin hatte Ludwig der Fromme die Grossen seines Reiches zusammenberufen, um über das Wohl des Reiches zu beraten. Mit dem Reformreichstage sollte zugleich eine Reformsynode verbunden sein. Ludwig trat an die Bischöfe mit dem Vorschlage heran, es solle zur Hebung des kirchlichen Lebens und der Sitten im Klerus eine nach festen Normen geregelte vita communis eingeführt werden. Die Bischöfe gingen auf den Vorschlag ein. Um aber diese Anstalten im Geiste des wahren Christentums einzurichten, wollte der Kaiser aus den Schriften der Väter und Kirchenlehrer jene Stellen sammeln lassen, welche auf das Leben der Geistlichen, besonders auf das gemeinsame Leben Bezug hätten. Da auch hiermit die Bischöfe sich einverstanden erklärten, so liess der Kaiser nicht lange auf sich warten, sondern betraute den anwesenden Amalar mit der Ausführung[4]). Es war ihm viel daran gelegen, dass die Schrift noch vor Schluss der Synode fertig gestellt wurde, damit die versammelten Bischöfe ihr Urteil darüber abgeben und sie benutzen könnten. Deshalb stellte der Kaiser dem Amalarius und seinen Mitarbeitern die notwendigen Schriften aus der Aachener Hofbibliothek zur Verfügung. Das Ergebnis der Arbeit war eine lose Zusammenstellung verschiedener Abhandlungen und Sentenzen über die Pflichten der Bischöfe und der übrigen Kleriker. Dieselben waren entnommen den Konzilsbeschlüssen, den Dekretalen

---

1) Explicit liber Symphosii Amalarii, presbyteri venerabilis de divinis officiis, quem misit ad Ludovicum et Lotharium reges, filios Caroli Magni Imperatoris: quem librum in hoc corpore transcribi curavit Ademarus indignus Monachus in honorem Dei et sancti Benedicti. Mabillon, vetera analecta p. 100.

2) Ademari historiarum libri III. MG. SS. IV. 119.

3) Vergl. Hefele: CG. IV. 9 ff. Über die Chronologie vergl. Simson, Jahrbücher I, 90, Anm. 5.

4) Ademar l. c. „Quem librum Amalarius diaconus ab imperatore iussus collegit ex diversis doctorum sententiis. Dedit ei imperator copiam librorum de palatio suo, ut ex ipsis ea, quae viderentur congrua excerperet, et ita cum decretis episcoporum, qui ibi fuerunt, vita clericorum roborata est." Dass Ademar hier von Amalarius Symphosius redet, geht aus der Fortsetzung hervor: „Scripsit eidem imperatori supradictus Amalarius librum de officiis divinis et de varietatibus eorum et de ordine psalmorum iuxta clericorum usum antiquum."

der Päpste und den Schriften der Väter, besonders des hl. Gregor des Grossen, Hieronymus, Augustinus, Isidor, Prosper u. a. Die Schrift[1]) wird eingeleitet durch die Abhandlungen Isidors über den Klerikalstand und die Bedeutung der verschiedenen Weihegrade, wie auch die Pflichten der Inhaber derselben. Zuerst werden die Obliegenheiten der Hirten und Seelsorger (Bischöfe) besprochen. Ihre Pflichten sind besonders verantwortungsvoll, denn sie haben nicht nur für ihre Person Rechenschaft abzulegen, sondern auch für die ihnen anvertrauten Seelen (Augustinus). Deshalb muss bei der Wahl derselben vor allem darauf gesehen werden, ob sie die notwendigen Eigenschaften haben, einen erbaulichen Lebenswandel führen, die wahre Lehre Christi verkünden und in Erkenntnis ihrer eigenen Schwäche von Herzen demütig sind (Gregorius). Unwürdige und unerfahrene Männer sollen zu diesem Amte nicht gelangen können (idem); auch jene, die mit vielen Fehlern behaftet sind und für unwissend gelten, gehören nicht in das Vorsteheramt (Isidor). Aber es giebt auch solche, welche die besten Eigenschaften besitzen und sich dennoch einer trägen Ruhe hingeben (Gregor). Wenn ein Vorsteher der Welt und dem Fleische nicht abgestorben ist, so wird ihn der Teufel betrügen und durch den Schein des Guten von seiner wahren Pflicht abwendig machen (Isidor). Daher sollen die kirchlichen Vorgesetzten ein kontemplatives Leben führen, was sie am besten dadurch können, dass sie sich von den irdischen Sorgen frei machen und mit den heiligen Schriften beschäftigen (Prosper). Ihrer Lehre soll ihr gutes Beispiel Nachdruck verleihen (Isidor); und dieses Beispiel soll vor allem die Demut sein (Gregor und Isidor).

In ähnlicher Weise werden in 113 Kapiteln alle Standespflichten der Bischöfe, Priester und Kleriker behandelt. Die Kompilation, — denn anders kann man ein Werk wohl nicht bezeichnen, bei dem die ganze Arbeit des Geistes in der Auswahl und Zusammmenstellung der Texte bestand — fand den Beifall der versammelten Väter. Der Geist, der aus diesen Worten spreche, solle auch der in den Häusern der Geistlichen herrschende sein. Um aber das Errungene für die Praxis nutzbringend zu machen, fügten sie Statuten bei, die der Regel Chrodegangs nachgebildet, das Leben der Kanoniker in und ausser dem Hause, ihren Gottesdienst, ihre Arbeit und Erholungen genau regelten. Für jene, deren Begriffsvermögen nicht sehr gross war, wurde noch ein Auszug, der sich leicht überschauen liess, beigefügt. Eine ähnliche Sammlung

1) S. Migne P. L. CV., 821 sqq.

wie für die Kanoniker wurde für die Sanktimonialen angefertigt und beide Bücher zur geltenden Norm für das kanonische Leben im fränkischen Reiche erhoben [1]).

§ 2. Die hierarchische Stellung Amalars; seine Teilnahme an der Versammlung der Bischöfe zu Paris 825.

Bei der Schilderung des Wirkens und der Thätigkeit einer geschichtlichen Person sind die Angaben über ihre Stellung im Leben, über Amt und Würde, die sie bekleidet hat, von besonderem Wert. Sie bieten uns einen Standpunkt dar, von dem aus wir die Wirksamkeit eines Mannes deshalb sicherer überschauen, weil sie uns den geistigen Gesichtskreis und die gesellschaftlichen Kräfte, welche ihn beherrschten, sowie die äusseren Mittel, die ihm zur Erreichung seiner Ziele zu Gebote standen, erkennen lassen. Bei der Lebensbeschreibung Amalars müssen wir auf diese Darstellung zum guten Teil verzichten. Sein Wirken selbst, soweit es in seinen Schriften vor uns offen liegt, muss uns zumeist über seine Person und seinen Charakter Auskunft geben. Die Beschäftigung mit der Liturgie, von der fast alle seine Schriften Zeugnis ablegen, lässt schon schliessen, dass er dem klerikalen Stande angehörte, was die äusseren Nachrichten über ihn bestätigen. Im einzelnen ist gerade die Überlieferung über die Stellung Amalars in der Kirche sehr unsicher und unzuverlässig. Die Nachrichten widersprechen sich zum Teil sogar und es ist nicht immer möglich mit Sicherheit zu sagen, welches die richtigen sind. Es bleibt daher nur übrig, die Angaben zusammenzustellen und die einzelnen auf ihren Wert, so weit es möglich ist, zu prüfen.

Ademar von Chabannais nennt ihn »Amalarius diaconus« [2]). Ob Amalar im Jahre 817 noch Diakon war, mag dahingestellt bleiben, als sicher können wir seinen eigenen Worten entnehmen, dass ihn in den dreissiger Jahren die Priesterwürde schmückte. An Guntradus, einen Jüngling, dessen Persönlichkeit sonst unbekannt ist, richtete er einen Brief [3]), aus dem wir entnehmen, dass dem Amalar Vorwürfe über einige Absonderlichkeiten bei der Darbringung des hl. Messopfers gemacht wurden, quod illico post consumptum

---

1) Dieselben sind bekannt unter dem Titel: Forma institutionis canonicorum et sanctimonialium canonice viventium. Mansi, Concil. ampl. Col. tom. XIV., p. 147 ff. Migne, P. L. l. c. p. 815 ff. Ob Amalar auch an dem letzten Teile, der das Leben der Sanktimonialen regelt, mitgearbeitet hat, darüber haben wir keine Nachricht. Dafür spricht die grosse Ähnlichkeit zwischen beiden Teilen.

2) S. oben S. 17, Anm. 4.

3) Epistola VI. ad Guntradum. Migne P. L. tom. CV. p. 1336.

sacrificium spueret. »Addidisti (sc. Guntradus), quod non videres caeteros sacerdotes hoc facere«. Er entschuldigt sich dieserhalb mit dem krankhaften Zustande seines Körpers. Der böse Wille sei es, der das Herz beflecke. Sei nun wirklich einmal eine Partikel der hl. Hostie ihm entgangen, so sei das wider Wissen und Willen geschehen; es liege ihm nichts ferner, als den Leib seines Herrn der Verunehrung preiszugeben. Geht hieraus der priesterliche Charakter Amalars deutlich hervor, so dürfen wir ihm auch eine hervorragende Stellung in der Kirche zu Metz beilegen, denn er sagt, dass zur Zeit, wo ihm nur das Antiphonar der Metzer Kirche bekannt gewesen sei, er selbst Antiphonen für das Fest Mariä Reinigung verfasst und sie im Chor mit seinen Mitbrüdern gesungen habe [1]). Ähnliche Anordnungen wurden in jener Zeit häufig von den Vorstehern der Kirchen oder den Leitern des Chores getroffen. Vielleicht lebte Amalar zu jener Zeit im Hause der Kanoniker zu Metz. Auch den Lehrern an der Gesangschule daselbst gab er Aufträge [2]). Es ist daher nicht unmöglich, dass er selbst eine Zeitlang Vorsteher dieser Schule war.

Die Nachricht, welche eine Handschrift aus dem Kloster Epternach uns überliefert hat, giebt unserem Forschen noch eine andere Richtung. In derselben tritt uns nämlich unser Liturgiker als Chorbischof gegenüber [3]). Da aber die Angaben der Handschriften wegen ihrer notorischen Unzuverlässigkeit an sich keinen hinreichenden Beweis bilden, so müssen wir uns nach anderen Anhaltspunkten umsehen. Die Frage, in welcher Diözese Amalar in dieser Eigenschaft thätig gewesen sei, wurde vielfach durch Hinweis auf seine spätere Stellung in Lyon beantwortet [4]). Allein die

---

1) Olim quando solus antiphonarius Metensis erat mihi notus, in quo reperi antiphonas super psalmos nocturnales de communibus virginibus, quae non videbantur mihi congruere festivitati Praesentationis Domini in templo, coepi inquirere antiphonas de diversis locis, quae congruerent memoratae festivitati, atque eas coepi canere cum meis fratribus in choro. De ordine Antiphonarii c. 29. Migne P. L. t. CV. p. 1281. Vergl. c. 80, p. 1314.

2) Quid nobis videtur posse significare immissio panis in vinum et pax populo porrecta per vocem sacerdotis magistris obtulimus ad dilucidandum. De eccles. offic. l. III. c. 31. Migne P. L. t. CV. p. 1152.

3) Alibi vocatur chorepiscopus. Exstat enim in bibliotheca monasterii Epternacensis in Ducatu Luxemburgico vetus codex ms. his sexcentis annis non scriptus, ex quo ista descripsit R. P. Alexander Wilhelmius e Soc. Jes. Lutetiamque misit ad R. P. Philippum Labbeum, qui mecum lubenter pro amicitia nostra communicavit: »Incipit liber officialis Amalarii chorepiscopi i. e. de ecclesiastico ordine etc.« Baluzii Notae. Migne P. L. CIV. 339 N. b.

4) Mabillon, Annales l. 31 n. 75. — Histoire lit. de la France. IV. 532. — Hefele, CG. IV. 85.

Annahme, Amalar sei Chorbischof von Lyon gewesen, gründet sich auf missverstandene Sätze in den Briefen und Abhandlungen des Magisters Florus von Lyon über die Thätigkeit Amalars daselbst. Er verwaltete das Erzbistum während der Verbannung Agobards und als Verwalter der Diözese nennt ihn Florus »praelatus ecclesiae Lugdunensis« [1]), unterscheidet ihn aber wohl von den eigentlichen Chorbischöfen in dieser Stadt. Stichhaltigere Gründe lassen sich für die Hypothese anführen, Amalar sei Chorbischof in Metz gewesen. Hier kann man wenigstens einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erzielen. Der Beweis kann jedoch nicht geführt werden ohne die Erörterung einer anderen Frage, nämlich der nach der Teilnahme Amalars an der Versammlung der fränkischen Bischöfe zu Paris im Jahre 825 [2]). Dieselbe war von Ludwig dem Frommen mit Genehmigung des Papstes berufen, um aus den Schriften der Väter die Traditon betreffs der Bilderverehrung klarzulegen. Die fränkischen Kaiser wie auch die Bischöfe des Reiches hielten noch immer an dem Standpunkt fest, den Karl der Grosse und die ihn umgebenden Theologen dem Papst Hadrian und der 2. Synode von Nicaea (787) gegenüber eingenommen hatten. Es war dies eine Art Mittelstellung und wie sie selbst glaubten, der richtige Weg, um die extremen Ansichten in Rom und Konstantinopel zu versöhnen. Als daher eine griechische Gesandtschaft, die nach Rom gehen sollte, zuvor im Auftrage des Kaisers Michael den fränkischen Kaiser um seine Unterstützung anging, erbat sich Ludwig vom Papst Eugen II. die Erlaubnis, aus den Schriften der Väter mit Hilfe der Bischöfe jene Stellen sammeln zu dürfen, die geeignet wären, auf die Fragen der Griechen die richtige Antwort zu geben. In Wahrheit sollte hierdurch die Ansicht des Papstes unvermerkt im Sinne der fränkischen Anschauung beeinflusst werden. Der Papst gab seine Zustimmung und die daraufhin zu Paris versammelten Bischöfe stellten, so gut es die Kürze der Zeit erlaubte, eine Denkschrift über die schwebenden Fragen zusammen. Diese Schrift sandten sie nebst dem Entwurfe eines Schreibens des Kaisers Ludwig an den Papst und des Papstes an den Kaiser Michael zum Kaiser Ludwig, der sich mit seinem Sohne und Mitkaiser Lothar zu Aachen aufhielt. Die Überbringer der Akten waren die Bischöfe Halitgar und Amalar. Zu Gesandten an den Papst bestimmte der Kaiser den Erzbischof Jeremias von Sens und den

---

1) Flori epistola III. Migne P. L. CXIX. 94.

2) Vgl. Hefele, CG. IV. 39 ff. Simson, Jahrbücher I. 248.

Bischof Jonas von Orléans. Aus einem Briefe [1]), welchen Ludwig an seine Gesandten schickte, erfahren wir seine Absichten und Pläne. Die Bischöfe sollten dem Papst einen sorgfältig ausgewählten Auszug aus den zu Paris gesammelten Beweisstellen überreichen. Dabei sollten sie auf jene Stellen besonders hinweisen, die unwiderlegbar seien, aber mit aller Bescheidenheit auftreten, um durch heftigen Widerspruch keinen Anstoss zu erregen. Wolle der Papst eine Gesandtschaft nach Konstantinopel senden, so möchten sie ihn bitten, dass er kaiserliche Abgeordnete daran teilnehmen lasse. Nachdem sie dann im Falle der Zustimmung des Papstes über die Abreise der Gesandten Vereinbarungen getroffen, sollten sie unverzüglich über ihren Erfolg berichten, und zugleich ihre eigene Ankunft anzeigen, damit sie bei der Rückkehr den Halitgar und Amalar am Hofe träfen [2]). Aus der letzten Bemerkung darf man wohl mit Recht den Schluss ziehen, dass Halitgar und Amalar zur Teilnahme an der Gesandtschaft ausersehen waren. Ob die Gesandtschaft zustande gekommen ist und ob der Papst überhaupt auf die Vorschläge Ludwigs einging, erfahren wir nicht, wir wissen nur, dass im Jahre 828 Halitgar und Abt Ansfrid von Nonantola von einer Mission nach Konstantinopel zurückkehrten [3]).

Die Frage, auf deren Beantwortung es hier hauptsächlich ankommt, ist die nach der Identität des in Rede stehenden Amalars mit dem Liturgiker von Metz. Dieser Annahme scheint der Umstand entgegenzustehen, dass der Kaiser ihn »episcopus« nennt. Allein Ludwig der Fromme bezeichnet hier nur im Allgemeinen die Würde der Personen, er will keine genaue Angabe ihrer speziellen Stellung dadurch geben. Nennt er doch auch in der Anrede den Erzbischof Jeremias und den Bischof Jonas zusammen »episcopi«. Daraus kann man den berechtigten Schluss ziehen, dass der Ausdruck »Halitgarius et Amalarius episcopi« nicht der Annahme widerspricht, es sei der Bischof

---

1) Hieremiae et Jonae venerabilibus Episcopis in Domino salutem. Venerunt ad praesentiam nostram Halitgarius et Amalarius episcopi VIII. Idus Decembris, deferentes collectiones de libris sanctorum patrum, quas in conventu apud Parisios habito simul collegistis, quas etiam coram nobis perlegi fecimus. Et quia placuerunt, et ad id, propter quod collectae sunt necessariae atque utiles a nobis iudicantur, sub omni celeritate censuimus dirigendas etc. Mansi, Conc. Amp. Coll. XV. Ap. V. p. 435.

2) „Et si hoc ei melius visum fuerit seque omnino velle responderit, tunc volumus ut sub omni festinatione literis vestris a vobis ad nos directis, nos inde certos faciatis, simulque et de vestro adventu ad nos ut eo tempore, quo vos ad nostram veneritis praesentiam, Halitgarium et Amalarium nobiscum inveniatis." Ibid.

3) Siehe Simson, Jahrbücher. I. 252.

Halitgar und der Chorbischof Amalar darunter zu verstehen. Die vollberechtigten Chorbischöfe jener Zeit kann man wohl mit Recht episcopi nennen, denn da sie von drei Bischöfen geweiht waren, so besassen sie voll und ganz die bischöfliche Würde. Allein auch wenn man annimmt, und es ist dieses das Wahrscheinlichere, dass Amalar Chorbischof mit priesterlichem Charakter gewesen sei, also zu jenen gehört habe, die nur von einem Bischofe geweiht waren, so lässt sich auch dann noch der Ausdruck »episcopi« erklären. Auch diese wurden zu Anfang des 9. Jahrhunderts vielfach als Bischöfe angesehen, denen man in einzelnen Fällen sogar die Ordination von Diakonen und Priestern, die Erteilung des hl. Geistes und die Konsekrierung der Kirchen im Auftrage ihres Bischofes zugestand [1]). Zudem lässt sich ein regierender Bischof mit Namen Amalar, soweit die Bischöfe jener Zeit bekannt sind, nicht nachweisen. Andrerseits stand Amalar damals beim Kaiser Ludwig in hohem Ansehen und er hat thatsächlich an ähnlichen Gesandtschaften teilgenommen. Er selbst erzählt, dass der Dienst des Kaisers ihn nach Konstantinopel geführt, wo er am Feste Epiphanie dem Gottesdienste in der »Sancta Sophia« beigewohnt habe [2]). Wann dieses gewesen, erfahren wir nicht. Auch an einer Gesandtschaft nach Rom zum Papst Leo III. hat er teilgenommen und der Messe des Papstes beigewohnt [3]), und in späterer Zeit sandte ihn Kaiser Ludwig abermals dorthin zur Zeit der Regierung des Papstes Gregors IV. [4]). In einem Briefe des Kanzlers Einhard, der wahrscheinlich an Amalarius von Metz gerichtet ist [5]), fordert jener ihn

1) Hrabani Mauri liber de chorepiscopis, de dignitate atque officio eorum. Hartzheim, Conc. Germ. II. 219 ff. vergl. Weizsäcker, der Kampf gegen den Chorepiskopat des fränkischen Reiches im neunten Jahrhundert. Tübingen 1859. S. 29.

2) De ordine antiphonarii c. 21. Migne P. L. CV. p. 1275.

3) De ecclesiasticis Officiis l. III. c. 42 und l. IV. c. 40. Migne l. c. p. 1160 u. 1235.

4) De ordine antiphonarii c. 58. Migne l. c. p. 1303.

5) Einhardi Epistola III. Migne P. L. CIV. p. 509. Reverentissimo Christi famulo Amalhario Eginhardus peccator. Nescio quis praevenit adventum pueri vestri, qui mihi litteras vestras attulit et effecit ut tibi mandaret(m) quatenus proximo palmarum die ad imperatorem venisses. Sed postquam litteras vestras accepi et imperatorem de his, quae voluisti interrogavi, praecepit mihi vobis scribere ut sanctum Paschae diem domi celebrassetis et caeterum comitatum vestrum post vos venire iuberetis, eo modo, ut quando ille ad vos in palatio venisset, mandatis acceptis et ratione legationis vestrae vobis insinuata sine mora iter vestrum aggredi valeatis. Opto ut semper valeatis in Domino.

Die Anrede Reverentissimo etc. bezeichnet den Adressaten jedenfalls als einen höher gestellten Geistlichen. Mabillon Vet. Analecta bezieht den darin enthaltenen Auftrag auf die zweite Romreise Amalars. Jedoch trat Amalar diese Reise erst Ende 831 oder anfangs 832 an, während Einhard sein Amt als Sekretär schon 830 niederlegte. Simson, Jahrbücher I. 294. Anm. 2.

im Namen des Kaisers auf, nach dem nächsten Osterfest sich in der kaiserlichen Pfalz einzufinden und sein Gefolge nachkommen zu lassen, damit er nach Entgegennahme der Aufträge, die der Kaiser für ihn bestimmt habe, sofort die Reise antreten könne. Fasst man diese einzelnen Momente zusammen mit besonderer Beachtung des Anteils, den Amalar an dem regen Verkehr zwischen dem fränkischen und dem griechischen Kaiser hatte, so sprechen dieselben doch mit grosser Wahrscheinlichkeit für die Annahme, dass Amalar von Metz und jener Amalar, der mit Halitgar von Cambray von Paris an den Kaiser Ludwig geschickt wurde, ein und dieselbe Person seien. Giebt man aber zu, dass er an der Versammlung zu Paris teilgenommen hat, so wird man nicht umhinkönnen, auch seine Stellung als Chorbischof von Metz anzuerkennen. Dass Amalar in den Berichten des Florus niemals mit diesem Titel bezeichnet wird, kann nicht auffallen, denn in Lyon nahm er diese Stellung nicht mehr ein. Ob er dann später, als er sich von Lyon wieder nach Metz zurückzog, die frühere Stelle noch innehatte, wissen wir nicht.

Eine Reihe anderer Handschriften endlich macht den Amalar zum Mitgliede des Benediktinerordens. Sigebert von Gembloux bezeichnet ihn als »monachus«[1]) und in den Überschriften zu seinen Werken wird er meistens »abbas« genannt[2]). Diese Überschriften sind erst im 10. und 11. Jahrhundert den Handschriften beigefügt und da ihre Angaben sich oft als irrig erweisen, so sind sie auch in diesem Punkte nur mit Vorsicht aufzunehmen. Da ausserdem die Quellen von einander abhängig sind, wie sich dieses bei den St. Gallener Handschriften am deutlichsten nachweisen lässt, so ist auch auf ihre Anzahl — es sind deren vier resp. fünf — kein Gewicht zu legen. Da aber immerhin die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dass Amalar eine Zeitlang dem Orden angehört habe, so wird das Forschen nach der Zeit, wann er in einem Kloster ge-

---

1) Sigeberti de Scriptoribus ecclesiasticis, c. 87; vgl. Mabillon, Vetera Analecta, p. 94, n. b.

2) In den St. Gallener Handschriften aus dem 10. Jahrh. tragen die Ecclogae Amalars die Aufschrift: »Sequentia Amalhere abbas edidit.« Vgl. Scherrer, Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen. Halle 1875, cod. 446 u. 615. — Ferner die Überschrift: »Incipit liber venerabilis Agobardi archiepiscopi Lugdunensis contra IV libros Amalarii abbatis.« Migne, P. L. CIV., p. 339. Dazu bemerkt Baluzius (Migne l. c. Anm. b.) »Amalarii abbatis«. Ita diserte codex vetus. Quod confirmatur auctoritate perantiqui codicis bibliothecae Thuanae, in quo continentur eiusdem Amalarii libri de divinis officiis. In codice itaque illo sic legitur: »Thomus Amallarii abbatis de divinis officiis.« Item »Continentia secuturae causae Amalharii abbatis scriptionis de officiis divinis incipit«. Itaque quaerendum est, cuius monasterii abbas fuerit.

lebt hat, ob es vor oder nach seiner Thätigkeit zu Metz und Lyon gewesen sei, zwar nicht die Frage entscheiden, aber es wird dabei die beste Gelegenheit geboten, die Gründe, welche für oder gegen die Hypothese sprechen, klarzulegen. Nicht unwahrscheinlich klingt die Annahme, dass Amalar sich nach seiner Thätigkeeit in Lyon und seiner Verurteilung in Kierzy in ein Kloster zurückgezogen habe. Man kann dafür den Umstand anführen, dass er in der Abteikirche St. Arnold in Metz begraben wurde, weitere Anhaltspunkte haben wir jedoch nicht. War Amalar Mönch und Abt, ehe er zu Metz thätig war? Vom Kloster Reichenau giebt es ein Verzeichnis der Namen jener Klöster, mit denen diese Genossenschaft in Verbindung stand[1]). Der Katalog ist um 815 geschrieben[2]) und führt als Äbte des Klosters Hornbach bei Metz den Amalhart und als seinen Nachfolger Wirundus an. Von demselben Amalhart ist ein Brief erhalten an den Erzbischof Riculf von Mainz[3]), worin der Abt und die Mönche für das Kloster Hornbach die Erlaubnis erbitten, einen Priester namens Macarius an jenen Kirchen anstellen zu dürfen, welche das Kloster in seinem Sprengel besitze. Veranlasst durch die Übereinstimmung der Namen und durch die oben erwähnten Benennungen Amalars als Abt bewogen, hat man wohl angenommen, jener Abt von Hornbach sei kein anderer als Amalarius Symphosius gewesen[4]). Sehr wahrscheinlich klingt die Annahme nicht, dass derselbe schon vor 815, also im Alter von kaum 30 Jahren, bereits Abt gewesen sei. Der Verfasser des Kapitels »De regula Sancti Benedicti pracipui abbatis« [5]) wahrscheinlich Ademar von Chabannais, geht in seiner Fälschung von der Voraussetzung aus, dass Amalar dem Orden nicht angehört habe[6]).

---

1) Mabillon, Vetera Analecta, p. 426. »Nomina monasteriorum, cum quibus societatem habuit saeculo IX. Augiense.«

2) Ibid. p. 427. Adnotatio Mabillonis.

3) Der Brief befindet sich in den älteren Ausgaben der Briefe des hl. Bonifatius. S. Bonifacii episcopi Moguntini epistola 113, ed. N. Serrarius. Moguntini 1605.

4) S. Mabillon l. c. Histoire litéraire de la France, tom. IV. p. 546.

5) S. Mabillon, Vetera Analecta, p. 93. Dieses Kapitel findet sich nur in der von Ademar besorgten Abschrift der vier Bücher »de ecclesiasticis officiis« und ist wahrscheinlich eine Tendenzschrift seiner Zeit.

6) Es mag auch eine Angabe erwähnt werden, die man in vielen Büchern findet (Mabillon, Acta sanctorum Ord. S. Ben., praef. in tom. V., n. 181. — Histoire litéraire de la France, IV., 224. — Histoire générale des auteurs sacrés, XII., 552), dass Amalar als Nachfolger des Claudus Lehrer an der Hofschule gewesen sei. Die Angabe stützt sich auf Angelomus von Luxeuil. Allein dieser spricht wohl von seinem Lehrer, sagt aber nicht, dass es Amalar gewesen sei. Es scheint daher diese Annahme doch etwas gewagt. Auch Simson konnte keine Beweisstelle für dieselbe finden: Jahrbücher II. 260.

§ 3. Die Thätigkeit Amalars zu Metz; seine Reise nach Rom und Corbie.

Von Alkuin in das Wesen und die Bedeutung der christlichen Liturgie eingeführt und für die Erhabenheit des Kultus empfänglich gemacht, fand Amalar für seine Vorliebe in Metz reiche Nahrung. Die von Bischof Chrodegang dort errichtete Sängerschule, welche unter Karl dem Grossen durch den römischen Sänger Theodor neuen Impuls und frisches Leben erhalten hatte, stand in ganz Frankreich im höchsten Ansehen. Der Einfluss und der Geist Roms, den Theodor dorthin verpflanzt hatte, war noch unmittelbar rege, als Amalar sein Wirken daselbst begann. Die reine gegrorianische Gesangesweise wirkte erhebend und veredelnd auf das Herz und die liturgischen Gebete, wie die Zeremonieen, welche schon ihres römischen Ursprunges wegen ehrwürdig erschienen, boten einen reichen Schatz der Belehrung und Erbauung für das Volk. Es galt nur ihn zu heben, denselben in Schrift und Predigt zu verwerten. Amalar zeigte sich dabei nach verschiedenen Richtungen thätig. An mehreren Stellen in seinen Schriften erfahren wir, wie er stets bemüht war für Verbesserung und einen guten Text der einzelnen Antiphonen und Responsorien [1]). Dann wandte er mehr und mehr seine Aufmerksamkeit auf die mystische Bedeutung der verschiedenen Formen des Gottesdienstes. Er studierte viel und lange, bis er endlich glaubte, dass ein Strahl der Erkenntnis in seine Seele gedrungen sei, wie der Sonnenstrahl spärlich hindurchdringt zum Gefangenen im unterirdischen Verliess [2]). Aber da er glaube, dass er auch diese Wahrheiten Gott zu verdanken habe, so wolle er sie aufzeichnen, ohne sich durch die Furcht vor den Überlieferungen der Lehrer beeinträchtigen zu lassen. Auf diese Weise entstanden etwa um das Jahr 820 [3]) seine vier Bücher über die kirchlichen Offizien, die er in der Vorrede Ludwig dem Frommen, als dem würdigsten der Weisen jener Zeit, widmete. Es bildet diese Arbeit den ersten Versuch seit Isidor, die Liturgie, soweit sie in den Sakramentarien und Antiphonarien enthalten war, in mystischer und allegorischer Weise zu erklären. Dieselbe war in erster Linie für den Klerus selbst bestimmt, damit er mit Hilfe derselben seiner doppelten Aufgabe, sich selbst zu informieren über

---

1) S. oben S. 20, Anm. 1.

2) S. Amalarii Praefatio. Migne P. L. CV., 985.

3) Aus der Vorrede geht hervor, dass Ludwig bereits die Judith zu seiner zweiten Gemahlin und Kaiserin erhoben hatte. »Judith orthodoxae, nobilissimae atque prudentissimae Augustae salus per multos annos.« Migne l. c. p. 988.

die Bedeutung der Funktionen, welche er ausübe, und das Volk darüber zu belehren, um so leichter gerecht werden könne. Daher wurde die Schrift in Metz mit Freuden begrüsst, und fand an vielen Orten freudige Aufnahme und Verbreitung. Freilich zeigten sich auch an derselben Mängel und Schattenseiten, die der Verfasser selbst später zum Teil verbesserte, die ihm aber auch zur Quelle manchen Angriffes und Leides werden sollten.

Der Erfolg, den das erste Auftreten Amalars auf dem liturgischen Felde hatte, ermutigte ihn bald, einen Schritt weiter zu thun. Seinen fortwährenden Beobachtungen war es nicht entgangen, dass sich in die Antiphonarien mit der Zeit manche Unregelmässigkeiten und Abweichungen eingeschlichen hatten[1]). Es liess sich nicht entscheiden, welches die ursprüngliche Anordnung und der richtige Text war. Nur durch Schöpfen aus der Quelle selbst glaubte Amalar zu einem reinen römischen Text gelangen zu können. Er trug sein Anliegen dem Kaiser vor[2]) und dieser kam seinen Wünschen dadurch entgegen, dass er ihn im Iahre 831 oder 32 nach Rom zum Papst Gregor IV. sandte[3]). Im Namen des Kaisers bat jener denselben um Übersendung eines Antiphonars für die Kirche zu Metz. Doch der Papst entgegnete, dass er kein Exemplar besitze, welches er dem Kaiser schicken könne, da alle vorrätigen von Wala bei Gelegenheit einer Gesandtschaft in Rom mitgenommen seien[4]). Um die Reise nicht ganz vergeblich unternommen zu haben, bat Amalar den Papst, ihn an einen Sachverständigen zu verweisen, mit dem er die einschlägigen Fragen beraten könne. Der Papst beauftragte den Archidiakon Theodorus,

---

1) Cum longo tempore taedio affectus essem propter antiphonarias discordantes inter se in nostra provincia. Prologus zum liber de ordine antiphonarii. Migne P. L. CV., 1243.

2) S. Liber de Ordine Antiphonarii Prologus. Migne l. c.

3) Post haec veniens Romam, anno ab incarnatione Domini octingentesimo tricesimo primo, indictione nona, sub imperio domini et piissimi imperatoris Ludovici et apostolatu gloriosissimi apostolici Gregorii, interrogavi etc. De ordine ant. c. 58. Migne l. c. p. 1303. Die Indictio IX. läuft von September 831 bis Septmbr. 832. Das Jahr beginnt nach der Berechnung Amalars (De ecclesiast. offic. l. II. c. 1. Migne l. c. p. 1076. Prima consecratio celebratur primo sabbato primi mensis — secunda consecratio est in quarto mense secundo sabbato . . . in Junio mense — tertia consecratio celebratur in Septembrio etc.) mit dem Monat März. Daher müssen wir das Jahr 831 bis zum März 832 nach unserer Rechnung ausdehnen. Es fällt demnach seine Romreise in die Zeit vom September 831 bis März 832.

4) Prologus l. c. p. 1243. Welche Gesandtschaft dieses gewesen ist, lässt sich nicht sicher sagen, wahrscheinlich war es im Jahre 825, als Wala mit dem jungen Kaiser Lothar Italien bereiste und in Rom vom Papst Eugen empfangen und mit vielen Geschenken entlassen wurde. S. Simson, Jahrbücher I. 238.

der stets bei dem feierlichen Gottesdienst des Papstes zugegen war, dem Gesandten des fränkischen Kaisers über alles, was er wünsche, Auskunft zu erteilen. Demgemäss hielt Amalar mit dem römischen Archidiakon Konferenzen ab, in denen er sich nach den verschiedensten Seiten hin über das römische Offizium und über die Praxis, welche in einzelnen Teilen bezüglich desselben in Rom herrschte, genau erkundigte. Die Kenntnisse, welche er daraus schöpfte, suchte er später in seinen Schriften zu verwerten.

Als Amalar wieder nach Metz kam, war er zunächst bemüht mit Hilfe der erhaltenen Belehrung seine vier Bücher über die kirchlichen Pflichten zu verbessern, doch liess er sein eigentliches Ziel dabei nicht aus dem Auge. Die Nachricht, dass Wala, der Abt von Corbie, die vorhandenen Antiphonarien und Responsorien mitgenommen habe, gab ihm einen Fingerzeig, wo er weiter nachzuforschen habe. Er machte sich auf den Weg zum Kloster Corbie und fand dort, was er suchte, vier Bände Antiphonarien. In drei Exemplaren war das »nocturnale« enthalten, während das vierte das »diurnale« umfasste [1]). Bei dem Vergleich dieser römischen Bücher mit den Metzer Texten fand er, dass sie grosse Verschiedenheiten aufwiesen. Aus der Inschrift eines jener Bücher ging hervor, dass sie zur Zeit Hadrians geschrieben waren [2]), während die der Metzer Kirche schon aus der Zeit Chrodegangs stammen mochten, wenigstens älter waren als jene. Deshalb glaubte Amalar, dass in manchen Fällen die römischen Bücher nach denen seiner Kirche verbessert werden könnten, wie auch andrerseits die der Metzer Kirche sehr der Korrektur nach den römischen bedürftig waren. Die äussere Einrichtung wolle er so beibehalten, wie man es bisher in Gallien gewohnt gewesen war, wo man Antiphonen und Responsorien in ein Buch zusammenfasste, während die Römer sie in getrennten Büchern hatten. Auch den Fortschritt wollte er gewahrt wissen, den man in der letzten Zeit dadurch gewonnen hatte, dass die Antiphonen für die Ferialtage festbestimmt waren, während früher nur für die Festtage bestimmte angeordnet waren. Auch habe er mit Elisagar und anderen frommen und gelehrten Männern Rücksprache genommen über die Anordnungen im Einzelnen. Die den Responsorien beigefügten Versus seien der Arbeit Elisagars ent-

---

1) Inventa copia antiphonarium in monasterio Corbeiensi, i. e. tria volumina de nocturnali officio, et quartum, quod solummodo continebat diurnale. Prolog. lib. de ordino antiph. Migne l. c. p. 1243.

2) Inveni in uno volumine memoratorum antiphonarium ex his quae infra continebantur esse illud ordinatum prisco tempore ab Adriano apostolico. Cognovi nostra volumina antiquiora esse aliquanto tempore volumine illo Romanae urbis. Ibid. cfr. p. 1246.

nommen, dessen Werk in vielen Kirchen Aufnahme gefunden habe. Die Gallier sangen die Responsorien anders wie die Römer. Während letztere nach dem Versus das ganze Responsorium wiederholten, sangen die Gallier nur die letzte Hälfte desselben. Ihre Versikeln mussten daher so eingerichtet sein, dass sie zur Fortsetzung passten. Dieses war bisher in den meisten Fällen unbeachtet geblieben, man hatte die römischen Responsorien in der gallischen Weise gesungen, wobei oft die Schlusshälfte des Responsoriums dem Versus sich nicht sinngemäss anschloss, ein Übelstand, den Elisagar durch seine Arbeit zu heben bemüht war, indem er die passenden Versikeln in ein Buch zusammenfasste [1]). Amalar benutzte dieselben bei der Abfassung seines neuen Antiphonars. Im Übrigen enthielt dasselbe Antiphonen und Responsorien, die den römischen Büchern entnommen waren, und solche, die man bisher nur an der Metzer Kirche und in jener Gegend gesungen hatte, und endlich andere, die Amalar selbst verfasst hatte nach Texten aus der hl. Schrift oder anderen Büchern. Doch wollte er den Ursprung der einzelnen kenntlich machen durch die Bezeichnung R. (propter orbem urbis Romae), M. (propter civitatem Mettensem), und J. C. (propter indulgentiam et charitatem) [2]).

Das neue Antiphonar gelangte zur Ausgabe zugleich mit einer Erklärung desselben, dem »liber de ordine antiphonarii« [3]). Das Buch sollte nicht nur dazu dienen, das Antiphonar zu erklären und einzelne Anordnungen zu rechtfertigen, es enthielt auch ähnliche mystisch-allegorische Erklärungen, wie das erste Werk Amalars. Sein Zweck war, dem Beter Gedanken nnd Anmutungen nahezulegen, die er beim Singen und Beten verwerten könne, um seine Andacht zu erhöhen. Der erste Teil enthielt die Erklärungen des officium nocturnale, dem eine gleiche Abhandlung über das diurnale folgen sollte [4]). Zum Cantatorium, welches jene Teile der hl. Messe enthielt, die von den Sängern vorgetragen wurden, hatte er bereits einen Kommentar geschrieben [5]), ebenso zum Lectionarium [6]), so dass seine Thätigkeit fast das ganze Gebiet der Liturgie umfasste.

1) Über Elisagars Thätigkeit giebt uns Aufschluss sein Brief an Nedibrius, Bischof von Narbonne, veröffentlicht durch Ed. Bischop. (Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichte. Bd. 11. Hannover 1886. S. 564 ff.

2) S. Prologus. Migne l. c. p. 1245.

3) S. Migne P. L. CV. 1243.

4) Cupio summatim aliquid scribere, quasi quoddam manuale de solis nocturnalibus officiis. ibid. p. 1246. — De duodecem noctibus scripsi in prologo lectionarii et cogito scribere in commentario diurnalis officii. ibid. p. 1274.

5) Non recolo utrum scripsissem in libello officiali aut in altero de ordine cantatorii sensum, quem etc. ibid. p. 1259.

6) S. Anm. 4.

Zweiter Abschnitt.

Verwaltung des Erzbistums Lyon, Synode zu Kierzy 838; Verurteilung Amalars.

§ 4. Die Verbannung Agobards von Lyon; Amalar verwaltet das Erzbistum.

Während Amalar in fleissigem Schaffen den Arbeiten nachging, die eine grössere Reinheit und Einheit im kirchlichen Kultus bezweckten, war sein kaiserlicher Gönner Ludwig, dessen Frömmigkeit in manchen Fällen mehr Schwäche des Willens als Tugend war, gerade um die Idee der Einheit willen in schwere Kämpfe und Bedrängnisse geraten, die auch eine Wendung in dem ruhigen Leben des Metzer Liturgikers herbeiführen sollten. Das gewaltige Reich, von Karl dem Grossen geeint und beherrscht, bedurfte zu seiner Zusammenhaltung einer starken Hand, wie sie Karl bewiesen hatte, aber auch eines Geistes, der die alten Gewohnheiten und Landesrechte den veränderten Verhältnissen anzupassen imstande gewesen wäre. Diese Aufgabe aber harrte nach Karls Tode noch ihrer Lösung und von seinem ungleichen Sohn war sie nicht zu erwarten. Das fränkische Erbfolgerecht mit seiner Teilungsbestimmung für die Nachkommen stand noch drohend der Einheit des Reiches gegenüber. Nur der Tod der Brüder Ludwigs hatte diesem das Reich ungeteilt überliefert und das thatsächliche Bestehen dieser Einheit hatte derselben eine Reihe Verteidiger gegen die Idee der Teilung erworben. Vor allen andern waren es die Kirchenfürsten, deren Ideal ein grosses abendländisches Reich unter einem christlichen Kaiser neben der einen Kirche war, die bei der sogen. Reichsteilung im Jahre 817 alles daran setzten, um das Reich und den Kaiserthron für Lothar, den Erstgeborenen des Kaisers, zu retten [1]). Die Verordnungen betreffs der Nachfolge

---

1) S. Simson, Jahrbücher I. 100 ff. und 325 ff.

sollten unvermerkt das Recht der Primogenitur einführen. Es gelang ihnen verhältnismässig leicht, den Kaiser ihren Bestrebungen günstig zu stimmen; Lothar wurde zum Kaiser gekrönt und seine Brüder erhielten dem Kaiser untergeordnete Königreiche. Allein schwerer war es, die errungenen Vorteile zu behaupten, seitdem die Kaiserin Judith immer mehr Einfluss auf den Kaiser gewann und diesen dahin verwertete, um ihren Liebling Karl mit einem Königreiche auszustatten und womöglich zum Nachfolger seines Vaters zu machen. Die Freunde der Einheit mussten sehen, wie es der Kaiserin gelang, das ganze, mühsam aufgebaute System durch den Kaiser selbst zu untergraben. Die Schuld daran trug allerdings in erster Linie die mangelhafte Erbfolgeordnung selbst, welche einen ähnlichen Fall gar nicht vorgesehen und geordnet hat. Den ersten Stoss erhielt dieselbe im Jahre 829, als dem sechsjährigen Karl Alemannien als Herzogtum übertragen wurde. Das Missvergnügen, welches Lothar darüber äusserte, weil ihm jenes Gebiet entrissen war, veranlasste den Kaiser, ihm die Mitregentschaft zu entziehen und ihn nach Italien zu senden, wodurch die Kaiserin sich ihrem Ziel bedeutend genähert sah. Indes geschahen diese Schritte nur auf Kosten der Ruhe im Innern. Die kaiserlichen Söhne sahen ihre Herrschaft bedroht, die Bischöfe fürchteten ernstlich für die Einheit des Reiches, die Aristokratie war aufgebracht über das Regiment, welches Graf Bernhard von Barcelona, der Günstling der Kaiserin, führte, und als 830 ein Kriegszug in die Bretagne angesagt wurde, der gerade am Grünendonnerstag beginnen sollte, da fühlte auch das Volk sich in seinen religiösen Gefühlen tief verletzt und es war leicht, dasselbe unter glänzenden Versprechungen für eine bessere Zukunft vom Kaiser abwendig zu machen. Zu Paris brach der Aufstand aus, der kaiserlichen Regierung kam er ganz unvermutet. Mit wechselndem Glück und öfteren Friedensschlüssen wurde mehrere Jahre hindurch ein Kampf geführt, dessen Geschichte eine der traurigsten Seiten der Reichsannalen bildet. Die Unterthanen zogen wider ihren Kaiser, die Söhne bekämpften den eigenen Vater, Treue und Lehnseid waren vergessen; im Glück diktierten Herrschsucht und Eigennutz die Gesetze, die sich im Unglück in feige Verzagtheit verwandelten. Hatte dann die Gutmütigkeit des Kaisers und die Unterwerfung der Söhne die Ruhe dem Äussern nach wiederhergestellt, so rissen alsbald die Intriguen der Kaiserin, welche mit der Zähigkeit eines Weibes an ihrem Plan festhielt, das Schwert wieder aus der Scheide. Die Idee der Einheit, welche ursprünglich der Preis gewesen war, um den man stritt, schwand immer mehr, die Söhne dachten einzig

an möglichst grosse Eroberungen und Vermehrung ihres Besitzes. Nur die Bischöfe gaben den ursprünglichen Gedanken nicht auf und ergriffen zumeist Partei wider den Kaiser, selbst Papst Gregor IV. wurde mit in die Streitigkeiten hineingezogen. Endlich schien der Kampf entschieden, als nach dem Akte, den das Volk und die Geschichte den Verrat auf dem Lügenfelde genannt hat, Kaiser Ludwig sich mit wenigen Getreuen in der Haft des eigenen Sohnes befand, und die Kaiserin in Italien in ein Kloster eingesperrt war. Ein religiöser Akt sollte dem Geschehenen den Stempel des Rechts aufdrücken. Der Kaiser bekannte öffentlich vor den Bischöfen seine Sünden und seine Unfähigkeit zu regieren, dann entkleideten ihn die Bischöfe seiner königlichen Insignien, legten ihm das Busskleid an und verurteilten ihn zur Kirchenbusse. Diese Handlung sollte ihn rechtlich unfähig machen, je wieder die Krone zu tragen. Allein das Übermass der Strenge führte zu einem anderen Ziel, als man gehofft hatte. Die Härte, womit Lothar seinen Vater behandelte, den er zu einem scheinbar freiwilligen Verzicht auf die Welt zwingen wollte, erweckte in seinen Brüdern den Widerwillen gegen ihn und liess die Pietät gegen ihren Vater wieder aufleben. Auch das Volk, welches die erwarteten besseren Zeiten nicht eintreten sah, schämte sich des Verrates und sehnte sich nach dem alten Kaiser zurück. Es kam abermals zum Kriege, der mit der Befreiung Ludwigs und der Kaiserin endete. Jetzt erging das Gericht über die Empörer. Lothar musste sich nach Italien zurückziehen, von wo er sich nicht entfernen durfte als mit Erlaubnis des Kaisers. Mit ihm zogen die Grossen des Reiches, die mit den bestehenden Verhältnissen unzufrieden waren. Die Bischöfe, welche den Kaiser seiner Würde entsetzt hatten, mussten ihn ebenso feierlich wieder einsetzen. Dann erfolgte auch das Gericht über sie. Am meisten war der Erzbischof Ebo von Reims kompromittiert, der als ordinarius loci den eigentlichen Absetzungsakt zu St. Denis vorgenommen hatte. Er wurde abgesetzt und in Gewahrsam gehalten. Auch Agobard von Lyon hatte regen Anteil am Kampf genommen und durch verschiedene Schriften [1]) die Sache Lothars und seiner Brüder zu verteidigen gesucht. Als es keine Hoffnung mehr gab, das Unternehmen zu retten, floh er wahrscheinlich nach Italien, wohin auch die übrigen Bischöfe sich begeben hatten. Kaiser Ludwig liess ihn zu drei Malen auffordern,

---

1) S. Marcks, Die politisch-kirchliche Wirksamkeit des Erzbischofs Agobard von Lyon mit besonderer Rücksicht auf seine schriftstellerische Thätigkeit. Im Jahresbericht (12) über das Real-Progymnasium der Stadt Viersen. 1887/88.

zu seiner Verantwortung in Diedenhofen auf der Synode zu erscheinen. Jedoch Agobard erschien nicht und ward deshalb seines Erzbistums für verlustig erklärt[1]). Doch der Kaiser sah höchst ungern, dass die besseren Kräfte und zum Teil seine früheren Ratgeber sich vom Hofe fernhielten, und versuchte nochmals seine Rückkehr auf dem Reichstage zu Stramiacus zu ermöglichen. Doch vergebens[2]). Agobard hielt sich fern; sei es,

---

1) Quo facto Agobardus Lugdunensis archiepiscopus, qui evocatus venire distulit, cum ter esset vocatus, ab ecclesiae semotus est praesulatu. Vita Hludovici, c. 54, p. 640. Vgl. Simson, Jahrbücher II. 137, Anm. 7. Marcks, l. c. p. 38.

2) »Causam ecclesiarum Lugdunensis atque Viennensis vacantium ventilari fecit, eo quod episcopi dudum illarum Agobardus quidem iussus ad rationem non venerit reddendam, Bernardus autem Viennensis adfuerit quidem, sed rursus fugam inierit. Sed haec quidem res imperfecta remansit propter absentiam ut praedictum est episcoporum.« Vita Hlud. c. 57, p. 642. Simson, l. c. 140. Marcks, l. c. 39. Letzter weist auf einen gewissen Widerspruch hin, der in den beiden Stellen über das Schicksal Agobards enthalten ist. In der ersten Stelle ist klar und deutlich die Absetzung nach einer dreimaligen Vorladung zu Diedenhofen ausgesprochen: »ab ecclesiae semotus est praesulatu«. Zum Reichstage zu Stramiacus schreibt dieselbe anonyme Vita: »Ludwig liess die Angelegenheiten der Lyoner und Vienner Erzbistümer, die frei waren, verhandeln, weil Agobardus zur Rechenschaft nicht erschienen und Bernhard wieder entflohen war. Aber die Sache blieb unerledigt wegen der besagten Abwesenheit der Bischöfe.« Hiernach müsste man annehmen, die Absetzung sei nicht erfolgt, denn wie könnte es sonst heissen, der Erzbischof sei zur Rechenschaft aufgefordert, und was hatte seine Abwesenheit mit einer eventuellen Neubesetzung zu thun? Versuchen wir die Schwierigkeit zu lösen. Trotz dreimaliger Vorladung war Agobardus nicht erschienen und daraufhin hatte der Kaiser oder der Reichstag ihn seines Sitzes für verlustig erklärt. Von einer kanonisch giltigen Absetzung kann daher keine Rede sein. Agobard blieb nach wie vor rechtlich Erzbischof von Lyon, und von einer Neubesetzung des Erzbistums muss von vornherein abgesehen werden. Dieses der rechtliche Standpunkt. Thatsächlich war Agobard aus seiner Diözese verbannt und konnte die Verwaltung derselben nicht mehr führen. In diesem Sinne ist auch der Ausdruck des Florus (in seinem Bericht über die Synode zu Kierzy 838, Migne P. L. t. 119, p. 88) »praesertim hoc tempore, quo tam lacrymabili calamitate peccatis nostris exigentibus afflicta est, ut habeat episcopum sine potestate etc.« aufzufassen und dazu passt auch die Nachricht des Ado von Vienne (MG. SS. II., 321) »Qui ambo (Bernardus et Agobardus) apud imperatorem delati desertis ecclesiis in Italiam ad filium imperatoris Chlotarium se contulerunt«. Von dieser Auffassung, dass Agobard, wie auch Bernhard, rechtlich noch die Oberhirten ihrer Diözesen waren, geht die Stelle beim Anonymus aus. Das wusste auch der Kaiser wohl, der sich alle Mühe gab, den Papst zu bewegen, dass er die Absetzung Ebos gutheisse. In derselben Weise, wie der Astronomus zu Kierzy von einer Absetzung redet, konnte er auch zu Stramiacus von einer Vakanz sprechen, es war nach den Verhältnissen eine solche de facto, nicht de iure. Ludwig brachte die Angelegenheit auch auf dem Reichstag zu Stramiacus vor, »sed haec quidem res imperfecta remansit propter absentiam ut praedictum est episcoporum«. Dieser Satz bleibt unverständlich, wenn man nicht annimmt, es habe sich um die Rückkehr Bernhards und Agobards gehandelt. Dem Kaiser war keineswegs damit gedient,

dass sein streitbarer, leidenschaftlicher Geist sich mit den bestehenden Verhältnissen noch nicht abfinden konnte; sei es, dass er im Hinblick auf das Schicksal Ebos einen guten Ausgang der Sache nicht erwartete.

Die auf diese Weise ihrer Hirten beraubten Diözesen liess Ludwig der Fromme durch Chorbischöfe und Priester verwalten, welche bisher treu zu ihm gehalten hatten. So kam Fulko nach Reims, um an Stelle des verurteilten Ebo das Erzbistum zu verwalten [1]), denn eine Neubesetzung konnte nicht erfolgen, da der Papst das Verfahren gegen den Erzbischof nicht gebilligt und seine Absetzung nicht bestätigt hatte. Mit der Regierung des Erzbistumes Lyon betraute der Kaiser den Amalarius Symphosius von Metz [2]), der die Verwaltung im Jahre 835 antrat [3]).

Dass die vom Kaiser gesandten Verwalter in ihren neuen Wirkungskreisen nicht die freundlichste Aufnahme fanden, kann man sich leicht vorstellen. Das Volk und der Klerus, vor allem jene, welche als Ratgeber und Stellvertreter des Bischofes mit ihm die Sorge für das Wohl der Diözese geteilt hatten, betrachteten den Eindringling mit Misstrauen und zeigten wenig Geneigtheit, durch freundliches Entgegenkommen ihm die Aufgabe zu erleichtern. Auch für Amalar sollte dieser Schritt verhängnisvoll werden. Die Seele der Opposition, welche sich bald gegen ihn erhob, bildete

---

dass die Bischöfe und die Grossen des Reiches dem Lande und den Versammlungen fernblieben. Hatten sie gegen ihn gefehlt, so waren sie doch vorher seine treuesten Ratgeber, die Stützen des Reiches gewesen (vgl. Simson, Jahrbücher II. 116). Nachdem er einige der Schuldigsten bestraft hatte, war er schon seiner milden Natur nach geneigt, den anderen Verzeihung zu gewähren.

1) S. Simson, Jahrbücher II. 135.

2) Florus bezeichnet ihn an verschiedenen Stellen in seinen Briefen als den praelatus ecclesiae Lugdunensis, der die Kirche während der Abwesenheit Agobards regierte. »Praecessit enim in praefata nuper ecclesia, per praelatum eius Amalarium error etc.« Ep. I. Migne P. L. 119. p. 73. Vgl. o. p. 47, Anm. 1. — Dass er auf Befehl des Kaisers dieses Amt verwaltete, schliessen wir ebenfalls aus den Worten des Florus, der, als er die Verurteilung und Absetzung Amalars beantragte, sagt, es liege ihm fern, dadurch sich der göttlichen Anordnung oder dem kaiserlichen Befehl widersetzen zu wollen. »Testis est mihi omnipotens Deus quia haec non impulsu iracundiae tamquam laesus exagero, . . . nec divinae ordinationi seu imperiali piae provisioni, quod ille forsitan iactitat, velut rebellis existens, cum id mea exiguitas nec cogitare unquam poterit, sed erroris odio etc.« Flori Ep. III. Migne l. c. p. 96.

3) Die Zeit lässt sich nicht genau bestimmen, allein wenn man die Verhandlungen über Agobard verfolgt, wie der Kaiser ihn dreimal zur Synode von Diedenhofen hat vorladen lassen und zu Stramiacus die Vakanz des Erzbistums vorbrachte, die Sache aber nicht geregelt wurde wegen der Abwesenheit des Erzbischofes, so scheint die Annahme wohl begründet, dass der Kaiser erst nach dem Reichstage zu Stramiacus eine vorläufige Regelung durch die Verwaltung Amalars hat eintreten lassen.

der Magister Florus, der wegen seiner Gelehrsamkeit in Lyon hohes Ansehen genoss. Er war ein treuer Anhänger Agobards und konnte es dem Amalar nie verzeihen, dass seine Anwesenheit die Rückkehr des Erzbischofes verhinderte oder wenigstens verzögerte. Amalar versuchte es, ihn durch freundliches Entgegenkommen, oder wie jener sich ausdrückte, durch Schmeichelei zu gewinnen [1]). Doch vergebens, die Briefe des Florus sind voll der leidenschaftlichen Ergüsse seines erregten Herzens. Die Reform der Liturgie, welcher Amalar in Metz alle seine Kräfte mit Erfolg gewidmet hatte, sollte auch in Lyon der Gegenstand seines Hauptbestrebens sein. Da er glaubte, in seiner gegenwärtigen Stellung selbst Anordnungen in Betreff des Ritus in der Diözese treffen zu können, so wollte er dort die von ihm verbesserten Bücher mit den zugehörigen Erklärungen einführen. Er berief deshalb eine Diözesansynode nach Lyon, um auf derselben sein Vorhaben in Anregung zu bringen [2]). Dieselbe war sehr stark besucht, die Chorbischöfe von Lyon, die Archidiakonen, viele Presbyter und Kleriker waren anwesend [3]). Drei Tage lang war Amalar bemüht, durch Beispiele und Vorträge die Versammlung für seine Ideen und Pläne empfänglich zu machen [4]). Dem jüngeren Klerus trug er auf, die Erklärungen, welche in seinen Schriften enthalten seien, gut zu studieren und sich dieselben von den Chorbischöfen und Archidiakonen erklären zu lassen, damit sie ihm bei einer gelegentlichen Revision Rechenschaft über ihren

---

1) Dum adhuc se mihi utcunque blandulum exhiberet. Flori Ep. III. Migne l. c. p. 96. Da wir den Berichten des Florus die Nachrichten über Amalar entnehmen müssen, so dürfen uns die gehässigen Bemerkungen, worin die Zitate eingekleidet sind, nicht beirren in der objektiven Beurteilung der darin enthaltenen Nachrichten.

2) In welchem Iahre die Synode abgehalten wurde, ist ungewiss. Mansi (Collect. Conc. XIV. p. 657 sq.) nimmt das Jahr 835 an. Doch wenn man bedenkt, dass Amalar Mitte 835 erst nach Lyon kam und doch immerhin einige Vorbereitungen zur Veranstaltung einer solchen Synode gehörten, so kann man schon eher das Jahr 836 annehmen.

3) In uberrimo presbyterorum conventu praesentibus chorepiscopis et archidiaconibus praesentibus etiam nonnullis aliis ex clero. S. den Bericht des Florus über die Synode zu Kierzy Migne P. L. 119, p. 80. — In generali presbyterorum concilio. Flori Ep. III. l. c. p. 95. — Testes sunt horum chorepiscopi, testes archidiaconi, testes omnes, qui aderant presbyteri Lugdunenses. ibid. p. 96.

4) Praecessit enim in praefata nuper ecclesia per praelatum eius Amalarium error insanus et vanus, fidei et veritatis inimicus, religioni et saluti contrarius, quem primum quidem, aggregata presbyterorum synodo, circunsedentibus omnibus et velut praeceptorem audientibus viva voce conatus est serere imo tota intentione et studio per totum triduum proponendo, exponendo, exigendo omnibus inculcavit et tradidit. Flori Ep. I. Migne l. c. p. 73.

Eifer ablegen könnten [1]). Er glaubte mit Recht diese Reform vornehmen zu dürfen und berief sich zum Zeugnisse dafür auf die Aussage des fränkischen Episkopats zu seinen Gunsten. Die Väter auf einem General-Konzil, so sagte er, hätten einstimmig sich zu seinen Ausführungen bekannt. Sie wären bereit, seine Bücher mit der eigenen Hand zu unterzeichnen und wollten in Zukunft das dort Niedergeschriebene zu ihrer Richtschnur machen [2]). Um den auf dem Konzil entwickelten Plan sofort ins Werk zu setzen und dem neuerweckten Interesse hinreichend Nahrung zu geben, befahl Amalar einem der Chorbischöfe für Abschriften seiner Bücher Sorge zu tragen, damit dieselben unter dem Klerus Verbreitung fänden [3]). Er gab sich seinerseits alle Mühe, um sein Ziel zu erreichen, allein den gewünschten Erfolg hatten seine Bestrebungen nicht. Umfassende Reformen in der Liturgie und den hergebrachten Formen des Gottesdienstes sind stets mit grossen Schwierigkeiten verbunden; Amalars Stellung war nicht genugsam befestigt, um dieselben zu überwinden. Das Misstrauen, welches man seiner Person entgegengebracht hatte, wurde naturgemäss auf sein Unternehmen übertragen. Zudem boten seine Schriften, sowohl jene, welche die verbesserten Antiphonen und Responsorien enthielten, als auch seine Erklärungsversuche einem Angriff manche Blössen, die seine Gegner sich nicht entgehen liessen. Vom Kaiser zur Verwaltung eines Erzbistums ausgesandt, dessen Oberhirt noch

---

1) Haec volo ut studiose discatis, haec vobis praesentes archidiaconi et chorepiscopi diligentius commendent, ut mihi certo die bene dicere possitis et ipsi de talibus sufficienter sitis imbuti. S. die von mir entdeckte Streitschrift des Florus, Cod. S. Galli 681 p. 44.

2) Sermo de fide agitur et catholica veritate, quam praelatus ecclesiae Lugdunensis depravare et subvertere lingua et calamo non desistit, errorisque ac mendaciorum suorum vos ipsos venerabiles Ecclesiae Christi oculos in tantum socios et complices esse confirmat ut in publico Ecclesiae nostrae conventu iactare ausus sit, ad hoc vos suis persuasionibus in generali synodo fuisse perductos ut omnes manu propria suis ineptissimis libris subscribere et sic unanimiter sentire atque observare velletis. — Flori Ep. III. Migne l. c. p. 94 f.

Auf welche Synode Amalar sich hier beruft, erfahren wir nicht, da aber in den Jahren 831 bis etwa 33 Amalar mit der Abfassung seiner Schriften beschäftigt war und dann die Wirren im fränkischen Reich begannen, die erst 835 beigelegt wurden, so darf man wohl annehmen, dass es die Versammlung der Bischöfe zu Aachen gewesen sei, die 836 am 2. Febr. begann. Auf derselben kamen liturgische Fragen zur Sprache, wie aus den Bestimmungen derselben hervorgeht. S. Mansi, Conc. Coll. XIV. Syn. Aquisgr. a. 836 cap. 2. can. 10. col. 678.

3) Cum postmodum etiam detestandum opusculorum suorum codicem omni parochiae nostrae velut legendum transcribendumque ingessit. Flori, Opusculum de causa fidei. Migne l. c. p. 80. — Quos (libros) etiam chorepiscopo Ecclesiae nostrae velut valde utiles omnibus iussit transscribere. Flori Ep. III. ibid. p. 95.

lebte, wenn auch in der Verbannung, musste Amalar nachweisen, mit welchem Recht er die liturgischen Bücher abschaffen wollte, die von den Bischöfen gebilligt waren. Er verwies deshalb dem versammelten Klerus gegenüber auf die Billigung und Zustimmung der Bischöfe, die seine Schriften zur eigenen Richtschnur machen wollten. Florus liess ihm durch die Ältesten antworten, das könne er von so angesehenen Männern niemals glauben, er für seine Person wolle sich lieber die drei Schreibfinger abschneiden lassen, als dergleichen Irrtümer durch eigene Unterschrift zu bekräftigen [1]. Wären jene Bücher auf einem guten Konzil besprochen und beurteilt, so würden sie zweifelsohne mit dem Anathem belegt worden sein [2]. Der Chorbischof, dem Amalar das Abschreiben und Verbreiten seiner Bücher anbefohlen hatte, nahm dieselben und brachte sie dem Florus. Dieser las einen Teil derselben durch und warnte dringend vor der Ausführung des Befehles. Er möge die Bücher ihrem Verfasser zurückstellen, denn es sei vieles darin enthalten, was einfältige Herzen bethören könne. Man sieht, der Kampf war scharf, Florus nahm ihn mit aller Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit auf. Amalar hielt Jahre hindurch demgegenüber stand, allein schliesslich musste er unterliegen, sein Gegner war entschlossen, kein Mittel in Schrift und Wort unversucht zu lassen, bis er den Sieg errungen hatte.

§ 5. Das Werk, welches sich in einer Handschrift der Stiftsbibliothek von St. Gallen unter dem Titel: »Invectio canonica Martini papae in Amalarium officiographum« findet, ist eine von Florus verfasste Streitschrift gegen Amalar.

In der St. Gallener Stiftsbibliothek befindet sich eine Handschrift aus dem elften Jahrhundert, welche die Aufschrift trägt: »Invectio canonica Martini papae in Amalarium officiographum« [4].

---

1) Cui (Amalario) ego per maiores natu respondi, non solum me de tantis viris id credere nullatenus posse, sed etiam mihi indigno, qui sum canis mortuus et pulex exignus, tres prius digitos, quibus scribimus radicitus amputari vellem, quam errores huiusmodi manus propriae subscriptione firmarem. Flori Ep. III. l. c. p. 95.

2) Addidi etiam, quod si libri illi in bono concilio fuerint discussi et diiudicati, erunt procul dubio anathematizati. ibid.

3) Quos (libros) cum ego ex parte relegissem et mendaciis plenos deliramentisque vidissem, dehortatus sum, ne hoc penitus fieret, librosque suo quantocius auctori restituendos admonui, metuens videlicet, ne oves Christi, id est simplices quosque ex eorum lectione quaedam vanissima curiositatis scabies aspergeret, et ardentes pabulae diri erroris exurerent. ibid.

4) Hdschrft. 681. p. 6 sq.; vgl. Scherrer, Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen. Halle 1875. Aufmerksam auf dieselbe machte E. Dümmler, Neues Archiv für ältere deutsche Geschichte. Hannover 1886. Bd. XI. S. 406 f.

Der grobe Anachronismus, welcher in diesen Worten enthalten ist, belehrt uns, dass die Überschrift nur durch die Unwissenheit eines Abschreibers entstanden sein kann. Ein Kundiger würde niemals den Papst Martin (649—653), dessen Biographie der Schreiber kurz beigefügt hat, mit Amalar, dem Zeitgenossen Ludwigs des Frommen, zusammengebracht haben. Der Inhalt der Invectio zeigt vielmehr, dass wir es mit einer Polemik gegen Amalar zu thun haben, welche von einem Zeitgenossen stammt, und zwar ist der Verfasser kein anderer als der Magister Florus von Lyon. Diese Annahme stützt sich auf folgende Punkte:

1. Der Satzbau und Stil zeigt eine überraschende Ähnlichkeit mit dem, der dem Florus in seinen anderen Schriften eigen ist.

2. Die Gedanken und Anschauungen, welche der Verfasser der Streitschrift an den Tag legt, sind uns schon zum grössten Teil als die des Florus bekannt aus seinen beiden Schriften gegen Amalar [1]). Es sind hier dieselben Anklagen gegen seinen Gegner, die er auch in seinem Briefe an die Bischöfe zu Kierzy erhebt; es ist aber auch dieselbe Art und Weise der Widerlegung [2]).

3. Florus sagt, dass er Einiges von dem, was sein Gegner auf der Diözesansynode auseinandergesetzt, besprochen und empfohlen habe, gesammelt und eingehend widerlegt habe [3]). Unsere Streitschrift ist nun eine Widerlegung solcher Äusserungen Amalars, die er auf der Synode gethan hat. Das geht hervor aus der Anführung einiger Ermahnungen, die Amalar dort an den Klerus richtete [4]). Es folgt auch aus einigen Sätzen, die nicht in den Schriften Amalars enthalten sind, die er vielmehr in freier Rede

1) Flori Ep. I. Migne l. c. p. 71 sq. und Opusculum de causa fidei. ibid. p. 80 sq.

2)

Vgl. Flori Ep. I. l. c. p. 75.	Streitschrift in cod. S. Galli p. 47.
Nam et sanctum David semper in Domino fortem et bellicosum, more ethnico arsisse dicit in Marte, quem daemonem esse pessimum, incentorem tumultuum atque bellorum proclamat etiam poëta gentilis dicens: »Saevit toto mars impius orbe«.	Dicis etiam in doctrina daemoniorum ostendi per divinas hystorias David ardentem fuisse in Marte . . . Ipse David a Domino se doctum ad praeliandum confitetur . . . Haec Marti tribuere nec ipse diabolus ausus est unquam, quem etiam gentilis poeta impium nominat dicens: »Saevit toto Mars impius orbe«.

3) Collegi autem ipse ac digessi in ordinem propriisque sermonibus explicari nonnulla, quae in generali presbyterorum concilio proposuit, disseruit, commendavit, ex quibus eius vanitas contemptui imo execrationi pateat. Flori l. c. Ep. I.

4) Deinde dicit improbus doctor »Sed et illud praecipue vos nosse oportet«. S. Streitschrift p. 38; vgl. oben S. 36, Anm. 1.

ausgesprochen hat, und welche sowohl in der Streitschrift, als auch in dem Briefe an die Bischöfe eingehend widerlegt werden[1]).

Fasst man die einzelnen Momente der Beweisführung zusammen, dass Florus nach seinen eigenen Worten eine Polemik gegen den Vortrag Amalars zu Lyon geführt hat, dass die Streitschrift eine derartige Polemik aufweist und mit den andern Schriften des Florus nicht nur in den Gedanken, sondern auch im Ausdruck eine überraschende Ähnlichkeit und Gleichheit aufweiset, so wird man ohne Bedenken die Autorschaft des Lyoner Magisters zugeben können.

Die Schrift selbst, welche reich mit Zitaten aus der hl. Schrift durchsetzt ist, die nicht nur als Beweisstellen dienen, sondern zugleich den Gedankengang weiter entwickeln, ist dunkel und in allgemeinen Wendungen gehalten, die man erst versteht, wenn man die Verhältnisse in Lyon näher ins Auge fasst. In der Einleitung führt der Verfasser Klage über die bedauernswerte Verlassenheit der Lyoner Kirche. Christus hat einst seinen Jüngern gesagt, dass es nur wenige seien, die gerettet würden, eine kleine Schar der Auserwählten. Diese kleine Schar darf aber sonder Furcht sein, denn es hat ihrem Vater gefallen, ihr das Reich zu geben. Jetzt aber sollen die wenigen Geretteten weinen und zum Herrn rufen, weil sein Volk von einem bösen Unheil betroffen ist. Draussen ist es dahingerafft vom Schwert und in der Stadt starb es vor Hunger und Durst. Aber es war kein Hunger nach Brot und Durst nach Wasser, woran dasselbe zu Grunde ging, sondern Sehnsucht nach dem Worte Gottes. Dieses soll nicht deshalb gesagt sein, weil es gar keine guten Bischöfe mehr giebt, denn einige giebt es noch, die guten Willens sind, gesunden Glauben haben und anerkannte Wissenschaft besitzen; aber sie haben nicht die Freiheit, ihre Meinung zu äussern, ihre Entscheidung zu treffen und ihr Urteil zu rechtfertigen. An ihrer Stelle drängen sich solche in das Amt, die nicht das Seelenheil der anvertrauten Christen, sondern ihren eigenen Vorteil suchen. Die Sorgfalt, womit man früher über die Glieder

1) Die Bezeichnung der beiden Lektionen der IV. feria in ieiuniis mit Phoebus und Phoeba findet sich nicht an den betreffenden Stellen in Amalars Schriften, wohl aber wird sie angeführt in dem Briefe des Florus und in der Streitschrift desselben als Äusserung Amalars auf der Synode.

Vgl. Flori Ep. I. l. c. p. 75.

Duas lectiones quarta feria ad missam legi propter duo sidera ipso die condita, ut paganis eius verbis utar, Phoebum et sororem eius Phoebam.

Streitschrift in cod. S. Galli p. 46.

Similiter dicis ut paganus in ipsis ieiuneis quarta feria duas lectiones fieri propter duo luminaria, quae tu nominas Phebum et Pheben sororem.

der Kirche wachte und die kranken, wenn notwendig, abtrennte vom Körper, ist einer grossen Nachlässigkeit gewichen. Der Sünder wird sogar gelobt in seinen Verbrechen und statt der Liebe zur Gerechtigkeit und Tugend regiert Leidenschaft und Habsucht die Herzen. Kaum giebt es jemanden, der nicht durch Geld und Gunst sich bestechen lässt. Wenn der von Leidenschaft verblendete Geist verstanden hätte, was es 'bedeutet: »Barmherzigkeit will ich und kein Opfer«, so würde er nicht die Unschuldigen verurteilen, die Finsternis dem Lichte vorziehen und das Bittere dem Süssen. Gott selbst muss kommen und sein Haus, welches er gebaut hat, reinigen, sein Volk befreien von dem Aussatze und ihm Hirten erwecken, die mit jenen Eigenschaften geziert sind, welche der hl. Paulus von einem Bischofe fordert. — Die Lehrer und Hirten des Volkes sollen dem Volke ein gutes Beispiel zeigen und die Wahrheiten, welche sie verkünden, sollen sie jenem Schatze entnehmen, den der Herr ihnen anvertraut hat. Nicht soll es einer nach eigenem Wissen und Gutdünken vortragen, denn wer das thut, ist nach Pauli Worten ein Lügner. Pflicht des Christen ist es, die falschen Lehrer und Lehren zu meiden; nicht weniger soll man auch jene fliehen, die nur nichtssagendes und leeres Gerede vorbringen, denn sie können grossen Schaden anrichten. Den Lügnern gegenüber muss jeder Christ die Wahrheit des Glaubens bewahren. — Es ist ein grosser Unterschied zwischen dem Körper und dem Schatten, den der Körper wirft. Oft kann man an dem Schatten erkennen, wer sich uns nähert, auch wenn die Person selbst noch nicht sichtbar für uns ist. Sehen wir aber die Person, so achten wir nicht mehr auf den Schatten. Das alte Testament war ein »umbra futurorum«; daher gab es dort stets Vorbilder, welche Christus andeuteten. Im neuen Testament ist der Herr selbst erschienen. Deshalb predigen wir die Wahrheit der Thatsachen und nicht allerlei dunkle Deutungen von Christus. — Endlich soll der Verkünder der Wahrheit auch von Gott gesandt sein, damit er den Ruhm dessen verkünde, der ihn gesandt hat, wie es Christus that. Wer aber aus sich selbst kommt, sucht seinen eigenen Gewinn, er dringt ein in die Herde wie ein Dieb und Räuber. — Übertragen wir die geschilderten Zustände auf Lyon und die damalige Lage der Kirche im fränkischen Reich, so ist klar, dass wir unter den guten Bischöfen, welchen alle Macht genommen ist, an die von Ludwig dem Frommen verbannten und verurteilten Kirchenfürsten, in erster Linie an Agobard zu denken haben. Jene Männer, die sich an die Stellen der Vertriebenen drängen, um ihren eigenen Nutzen zu suchen, die nicht von Gott

gesandt sind und ihre Lehren auch nicht dem Worte Gottes entnehmen, sondern dem eigenen trügerischen Geiste, sind die vom Kaiser gesandten Verwalter, speziell in Lyon Amalar, dessen Erklärungen Florus stets eine neue, thörichte Lehre nennt. Der Vorwurf, aus Sucht nach eigenem Vorteil die Gerechtigkeit missachtet und die Unschuldigen verurteilt zu haben, zielt wahrscheinlich auf den Kaiser selbst wegen seines Verfahrens auf der Synode zu Kierzy 835. Er ist es, der noch nicht das Wort des Herrn begriffen hat: »Misericordiam volo et non sacrificium«.

Im zweiten Teile führt der Verfasser einzelne Sätze an, die Amalar auf der Diözesansynode ausgesprochen hatte, und sucht die Irrtümer nachzuweisen, welche darin enthalten sind [1]. Um aber ähnlichen Sätzen und Lehren von vornherein die Spitze abzubrechen, fügt er eine Reihe von Stellen aus den Schriften der Väter an, um zu zeigen, wie jene solche neue und thörichte Lehren verurteilten, und dass auf den Konzilien jene Schriften, welche mit der kirchlichen Lehre nicht übereinstimmten, verurteilt seien.

Durch diese Schrift, welche an den Lyoner Klerus gerichtet ist, sollte der Einfluss Amalars untergraben und jedes weitere Bestreben von vornherein erfolglos gemacht werden. Manche Sätze werden angeführt, die sich in der That nicht rechtfertigen lassen, allein meistens schiebt Florus den Sätzen einen ganz anderen Sinn unter, als der Verfasser beabsichtigt hatte, um dann gegen sein eigenes Machwerk zu polemisieren. Dieses Mittel und die grosse Erregung, in welcher er seine Flugschrift verfasste, beweisen uns, dass er sich seiner Sache doch nicht so ganz gewiss war. Er sann daher auf andere Wege, um zu seinem Ziele zu gelangen.

§ 6. Agobard wendet sich wegen der Unruhen in seiner Diözese an den Kaiser; der Brief des Florus an die Bischöfe zu Kierzy.

Trotz der Agitation des Florus hatte Amalar eine Reihe Anhänger in Lyon gewonnen. Er blieb trotz der Angriffe seiner Gegner ruhig bei seiner Arbeit. Im Jahre 838 sollte im kaiserlichen Palaste zu Kierzy eine Versammlung der Bischöfe stattfinden, welche Ludwig dorthin zusammenberufen hatte. Wenige Tage vorher war wieder eine neue Schrift fertig gestellt. Auch Florus hatte dieselbe gesehen und gelesen. Sie war sehr schön eingebunden und mit seidenen Bändern verziert. Amalar sagte, er

1) Eine kurze Besprechung derselben s. § 8. S. 49 ff.

wolle sie dem Kaiser, oder dem Erzkapellan widmen [1]). Jedoch sollte er sein Vorhaben nicht mehr ausführen; auf dem Konzil wurde ihm ein ganz anderer Empfang zu teil, als er erwartet hatte.

Dem verbannten Erzbischofe waren die Zustände in seiner Diözese nicht verborgen geblieben. Durch Florus erhielt er regelmässig Bericht über die Vorgänge in Lyon. Sicher lauteten dieselben ähnlich, wie die Nachrichten über Amalar, welche uns aus der Feder des Florus erhalten sind. Der eigentliche Zweck seines Vorgehens war der, durch die Vertreibung Amalars wieder Platz zu machen für Agobard; das lassen die fortwährenden Klagen in seinen Briefen über das Schicksal der Diözese, welche ihren rechtmässigen Oberhirten entbehrt, deutlich erkennen. Ob auch für Agobard die Verteidigung des wahren Glaubens nur der Vorwand war, um in sein Bistum zurückkehren zu können, oder ob er nach den Ausführungen des Florus die Reinheit des wahren Glaubens wirklich bedroht sah, wer wollte darüber entscheiden? Vielleicht wirkten beide Gründe auf ihn ein, dass er seine zurückhaltende Stellung aufgab und sich an den Kaiser Ludwig wandte. Er bat den Kaiser um Schutz für sein Bistum, woselbst grosse Unruhen ausgebrochen seien und der Glaube in grosser Gefahr schwebe. Dem Kaiser war die Bitte ein willkommener Anlass, sich dem Agobard gefällig erweisen und ihn wieder für sich gewinnen zu können. Er legte daher die Angelegenheit den zu Kierzy versammelten Bischöfen vor und befahl ihnen, die Bücher Amalars eingehender zu untersuchen [2]).

---

1) Novissime vero novum digessit volumen, et apud Lugdunum ornate indui ac vittis sericeis distingui fecit: quod ad palatium ferens, vel principi, vel magistro consilii dicitur oblaturus. Flori Ep. I. Migne l. c. p. 73. Sed et ante paucos dies cum alium librum suum huc detulit dementissimus, adinventionum suarum phantasmatibus plenum. Flori, Opusculum de causa fidei. ibid. p. 81.

2) Verum, ut quod coeptum est breviter explicetur, ubi doctrinae huiusmodi contagium ad subversionem simplicium in hac Ecclesia disseminari coepit, pastor de commissi gregis salute sollicitus, cum multi moeroris amaritudine religioso principi causam innotuit, conquerens ac deplorans magnum Ecclesiae vulnus, et exsecrandam fidei maculam, sub istius modi novitatum praesumptione nutriri, nisi velocius Deo debita eius providentia subveniret. Pii principis cura ardenter ac laudabiliter in Dei rebus sollicita, cum ob pleraque Ecclesiae negotia in praedictum palatii locum reverendos Patres Episcopos convenire iussisset causam ad cognitionem atque examen concilii eorum proferri fecit. Flori Opusculum de causa fidei. Migne l. c. p. 81. Unter »Pastor de commissi gregis salute sollicitus« können wir doch wohl nur den Bischof Agobard verstehen. Simson, Jahrbücher II. 183, Anm. 8 meint, es könne auch Florus darunter verstanden werden. Allein mit welchem Recht hätte sich Florus so nennen können. Seine Stellung als Lehrer gab ihm dazu kein Recht, zumal bei »grex commissus« in diesem Fall in erster Linie an den Klerus zu denken ist. Er verschweigt auch in dem ganzen Bericht alles, was er gethan hat.

Florus sah den ersten Erfolg seiner Bemühungen. Jetzt kam alles darauf an, dass er die Bischöfe auf der Synode seiner Meinung und seinem Vorhaben günstig stimmte. Er richtete deshalb an die hervorragendsten Prälaten zu Kierzy, den Bischof Drogo von Metz, den Erzbischof Heti von Trier, den Bischof Aldrich von Le Mans, den Abt Raban von Fulda und den Bischof Alberich von Langres einen Brief[1]), um sie über den Stand der Frage zu informieren. Er wende sich mit besonderem Vertrauen zu ihnen, so schreibt er, weil sie wegen ihrer hervorragenden Stellung, ihrer Reinheit des Glaubens und ihrer bewährten Wissenschaft in hohem Ansehen ständen und besonders, weil sie der Lyoner Kirche durch feste Bande der Freundschaft und der Zugehörigkeit verbunden seien. Deswegen richte er an sie die Bitte, Vorkämpfer sein zu wollen in dem Kampf um die Unversehrtheit des Glaubens, die der Lyoner Kirche verloren zu gehen drohe. Der Vorsteher der Kirche selbst sei es, durch den dieser bedauerliche Irrtum eindringe, der nicht ablasse, ihn durch Wort und Schrift zu verbreiten. Zwar sei es ungeziemend, wenn er in seiner Bittschrift so angesehenen Männern die Einzelheiten der Lehre vortrage. Er fürchte, dadurch lästig zu werden und zudem seien die Bücher, welche die Irrtümer enthielten, in aller Händen und wohlbekannt, und er zweifle auch nicht, dass dieselben durch das Votum so würdiger und weiser Männer schärfer verurteilt würden, als seine Wenigkeit das in seinem Geiste begreifen oder mit Worten auszudrücken vermöge; gleichwohl wolle er einige Punkte anführen, damit es nicht den Anschein habe, als scheue er sich, die Wunde offen aufzudecken. Die Bischöfe möchten dann wie erfahrene Ärzte dieselbe brennen, reinigen und ausschneiden zum Wohle der Kirche, des mystischen Leibes Christi. Fern sei es, dass sie sich in ihrem Urteile beeinflussen liessen durch die Rücksicht auf die Person und zurückhalten liessen aus Furcht, bei irgend einem frommen Gläubigen Anstoss zu erregen. Nur Christus und das Wohl seiner Kirche möchten sie im Auge haben. — Dann führt er einige Stellen aus den Büchern und Vorträgen Amalars an, die nicht mit den Lehren der hl. Schrift übereinstimmten. Da jener sich deshalb auch auf die hl. Schrift nicht berufen könnte, so stütze er seine Lehren auf ein kleines römisches Buch, das er fortwährend zitiere, und doch widerspreche er sofort sich selbst, indem er sage, dass das Buch dem römischen Archidiakon völlig unbekannt sei. Mache man ihn

1) Incipit epistola Flori totius veritatis plena contra falsiloquas adinventiones Amalarii, quondam Lugdunensis chorepiscopi, de corpore Domini tripartito. Migne l. c. p. 71 sqq.

aufmerksam auf die Irrtümer, dann werfe er sich stolz in die Brust, so denke sein ganzes Germanien, so ganz Italien, selbst Rom, er sei in Konstantinopel und in Istrien oder Lukanien gewesen und könne deshalb ganz besondere Auktorität beanspruchen. Für seine Irrlehren berufe er sich auf die Auktorität vieler Päpste, die er selbst erdichtet habe. Wenn in der alten Kirche der Same des Irrtumes ausgestreut wurde, so hätten die Väter ihn mit grosser Sorgfalt sofort zu vernichten gesucht. Um die grössten Irrlehrer, wie Sabellius, Arius, Eutyches und Nestorius zu übergehen, so seien mit Recht die Kataphrygen verurteilt, die Adamiten von der Kirche ausgeschlossen. Die Artoniten und Aquaristen seien nur deshalb verworfen, weil sie bei der Feier des hl. Opfers gegen die Vorschriften des Evangeliums und der Apostel Änderungen trafen. Was hätten die Euchiten und Dactyliker verbrochen und wie ungefährlich erschienen die Asciten gegenüber der Neuerung Amalars. Man müsse Sorge tragen, dass er seinen Irrtum nicht in die hl. Schrift übertrage; denn er beschäftige sich fortwährend mit derselben und vergleiche sie mit dem hebräischen Text, wovon er gar kein Verständnis habe. Daher bitte er die Bischöfe, gegen diesen »fabricator mendacii«, der zur Zeit der weisesten Kirchenfürsten und des frömmsten Kaisers sich erhoben habe, der Kirche zu Hilfe zu eilen. Entweder bekenne er demütig seine Schuld, oder er habe im Falle hartnäckiger Weigerung an den früheren Ausgängen der Irrlehrer Beispiele, die auch er fürchten müsse.

§ 7. Die sogenannte »Epistola Flori« mit der Anrede »Sancto et venerabili concilio, apud Theodonis villam habito« ist die Einleitung zu einer Rede des Florus auf der Synode zu Kierzy, deren Schlussteil sich am Ende des »Opusculum de causa fidei« befindet.

Unter den Polemiken des Magisters Florus gegen Amalar befindet sich ausser dem bereits angeführten Briefe an die Bischöfe noch eine andere Schrift [1]), die man der Aufschrift zufolge [2]) für einen Brief hielt, der an die Synode zu Diedenhofen gerichtet war. Eine genauere Bestimmung desselben, die Frage nach der Zeit, wann er geschrieben sei, in welchem Verhältnis er zu den anderen Schriften stehe, brachten immer eine Reihe von Schwierigkeiten mit sich. In welchem Jahre fand das genannte Konzil von Diedenhofen statt? Früher herrschte die Ansicht vor, diese Synode habe

1) Epistola Flori Lugdunensis diaconi ad Theodonis villae concilium adversus libros Amalarii. Migne l. c. p. 94 sq.

2) Sancto et venerabili Concilio apud Theodonis villam habito. ibid.

erst nach der Synode von Kierzy 838, woselbst Amalar verurteilt wurde, stattgefunden [1]), und der Brief habe bezweckt, das Urteil der Bischöfe zu Kierzy bestätigen zu lassen. Allein aus der Schrift geht deutlich hervor, dass bisher eine Verurteilung Amalars und seiner Schriften noch nicht stattgefunden hat [2]). Damit fällt auch die Hypothese, das Konzil zu Diedenhofen sei erst nach 838 abgehalten worden. In neuerer Zeit glaubte man den rechten Weg gefunden zu haben, wenn man das in Rede stehende Konzil mit dem Reichstage und der Synode identifizierte, welche Ludwig der Fromme 835 zu Diedenhofen abhielt, woselbst Ebo abgesetzt und auch gegen die anderen Bischöfe wegen ihres Verhaltens in den Wirren der vorangehenden Jahre strafrechtlich vorgegangen wurde [3]). Jedoch schon oben haben wir den Nachweis geführt, dass Amalar erst nach der Synode von Diedenhofen, höchst wahrscheinlich erst nach dem Reichstage zu Stramiacus vom Kaiser nach Lyon entsendet wurde [4]). Auch aus dem Briefe an die Bischöfe zu Kierzy schliessen wir, dass die Sache den Bischöfen früher noch nicht zur Verhandlung unterbreitet war, denn Florus sagt in demselben, dass die Angelegenhelt schon längst hätte vorgebracht werden sollen [5]). Dem entspricht schliesslich die Darstellung, welche Florus von dem Verlauf der Synode zu Kierzy verfasst hat [6]). Als das Gift der falschen Lehre begonnen habe, sich in der Kirche zu verbreiten, habe der Oberhirt sich an den Kaiser gewandt und dieser habe die Angelegenheit dem Konzil vorgelegt [6]). Darnach hat vorher keine Anklage stattgefunden, sondern Agobard hat, sobald die Gefahr der Verbreitung des Irrtums eintrat, die nötige Vorsorge getroffen. Der sogenannte Brief kann also weder vor, noch nach der Synode zu Kierzy geschrieben sein und damit muss auch die Überschrift als falsch bezeichnet werden. Ist er an die Synode zu Kierzy gerichtet? Einen Brief an die dort versammelten Bischöfe haben wir bereits, und dieser Brief enthält nichts wesentlich Neues. Als Anklagebrief erscheint er sehr kurz und dürftig, indem er den

---

1) Vgl. Hist. lit. de la France, tom. V. p. 223. Bähr, Geschichte der röm. Litteratur im karolingischen Zeitalter III. Suppl. S. 451. Karlsruhe 1840.

2) Vgl. oben S. 37, Anm. 2.

3) Vgl. Mansi, Coll. Conc. XIV. col. 663. — Hefele, CG. IV. 83, Anm. 1. Simson, Jahrbücher II. 185.

4) Vgl. oben S. 34, Anm. 3.

5) Exigua quidem et indigna est persona, quae loquitur: sed Domini est res, Domini est causa quam loquitur: digna certe, quae a melioribus suggereretur, et idonea, quae ad vestrum iam olim iudicium examinanda perferretur, sed quoniam fortius clamare solent, qui atrocius vapulant etc. Flori Ep. I. Migne l. c. p. 72.

6) Vgl. oben S. 42, Anm. 2.

Irrtum nur eben andeutet. Zudem hat auch schon der Kaiser selbst die Anklage eingereicht. Es ist eine andere Erwägung, die sich dem ruhigen Leser aufdrängt.

Mit der Adresse »Sancto et venerabili concilio apud Theodonis villam habito« verliert das Schriftstück seinen ganzen Charakter als Brief. Durchliest jemand die sogen. Epistola unbefangen, ohne sich an die Überschrift zu klammern, so bekommt er unwillkürlich den Eindruck, dass er eine Rede vor sich habe, oder vielmehr die Einleitung zu einer solchen. Dafür spricht schon die Anrede: »Audite Patres beatissimi et reverentissimi, a Deo convocati et in Deo uniti propter Deum, auxiliante ipso, laborantes et laboraturi, atque in illo et cum illo post beatum laborem requieturi, audite ita ut audiat vos Deus ac mementote Apostoli rectores ecclesiae exhortantis et dicentis: »Attendite vobis et universo gregi in quo vos spiritus sanctus posuit episcopos regere ecclesiam Domini quam acquisivit sanguine suo« [1]). Dann folgt die Ankündigung des Themas: »Sermo de fide agitur et catholica veritate, quam praelatus ecclesiae Lugdunensis depravare et subvertere lingua et calamo non destitit«. In kurzen Zügen schildert der Redner darauf die bekannten Vorgänge auf der Lyoner Diözesansynode, besonders, dass Amalar sich nicht gescheut habe, die Bischöfe zu Genossen seiner Irrlehren zu machen, weil sie seine Bücher gebilligt hätten und wie er ihn darob abgefertigt habe. Er habe auch einige von den Irrlehren, die jener auf der Synode vorgebracht habe, gesammelt und widerlegt, allein damit niemand glaube, dass er jenem Unrecht thue und solche Sachen vorbringe, die er nicht behauptet habe, so wolle er die Schriften Amalars selbst seinen Erörterungen zu Grunde legen; es werde beim Vorlesen die Verwerflichkeit derselben sich zeigen [2]). Dann könnten die Väter auch auf das sicherste sich überzeugen, dass die Stellen von jenem Irrlehrer stammten. In seiner (des Florus) eben erwähnten Schrift würden sie noch viel unsinnigere Behauptungen lesen, welche jener auf der Diözesansynode vorgebracht habe, was die Chorbischöfe, Archidiakonen und Priester, welche anwesend waren, bestätigen könnten. Sie alle hätten die Lehre sofort energisch zurückgewiesen und verlacht, aber auch beweint, dass sie, die bisher aus der göttlichen Quelle geschöpft hätten, nun gezwungen seien, aus dieser trüben Lache zu

---

1) Flori Ep. III. Migne l. c. p. 94.

2) Sed ne quis me falsa putet asserere, veniat liber illius in medium et foeditatem sui publice legentibus atque audientibus denudabit. ibid. p. 95.

trinken. Daher möchten die Väter ihnen zu Hilfe eilen [1]), denn wo der geringste Irrtum im Glauben zugelassen werde, da bleibe nichts unversehrt. Gott sei Zeuge, dass er nicht aus Gereiztheit gegen den Angeklagten vorgehe, noch gegen göttliche Vorsehung oder gegen die Anordnungen des Kaisers wie ein Rebell sich erhebe, sondern dass er nur handle aus Liebe zur Wahrheit und aus Mitleid mit der Kirche, in der er geboren und erzogen sei, und in welcher er ein Amt der Verwaltung, der Lehre und Predigt bekleide. Möge mit ihm geschehen, was wolle, wenn nur die eiternde Wunde aufgedeckt sei, und alle, die angesteckt wären von der Krankheit, sich der durch die Sorge der Bischöfe wiedererlangten Gesundheit erfreuten. — Mit dem letzten Satz ist die Einleitung offenbar beendet; man erwartet jetzt, dass Florus die Bücher Amalars resp. einzelne Stellen aus denselben verliest und dann erörtert, wie er es oben angekündigt hat. Dass dieses auch auf der Synode wirklich geschehen ist, wird die weitere Ausführung darthun.

Werfen wir jedoch zuvor einen Blick auf das »Opusculum de causa fidei« [2]), dessen Verfasser ebenfalls Florus ist. Dasselbe ist geschrieben, wie der Verfasser bemerkt, um Klerus und Volk von den denkwürdigen und lehrreichen Verhandlungen zu Kierzy Nachricht zu geben [3]). Im Verlaufe dieses Berichtes begegnet uns der Satz: »Haec prout Deo annuente potui, de concilio venerabilium episcoporum ad aedificationem ecclesiae Dei et confirmationem catholicae fidei nuper habito brevi paginula annotare curavi.« Hier hat offenbar der Verfasser seine Aufgabe beendet und beginnt den Schluss. Jedoch ganz am Ende, wo man nur noch wenige Worte erwartet, wird der Leser ganz unvermerkt in eine neue Abhandlung hinübergeleitet. Der Passus lautet: »In omnium qui haec legere vel audire voluerint notitiam perferens, ut repudiata atque damnata profani dogmatis fabulosissima vanitate et vanissima fabulositate, procul abiectis et libris et verbis mendacissimis vaniloqui doctoris, de purissimo Scripturarum fonte, de sincerissima Patrum doctrina, de venerabilis concilii auctoritate, fidei et scientiae hauriamus fluenta, servantes sollicite semel traditum nobis fidei thesaurum

1) Succurrite igitur Patres piissimi, succurrite animabus nostris. ibid. p. 96.

2) In nomine Domini Jesu Christi incipit opusculum de causa fidei, apud Carisiacense episcoporum concilium nuper habita. Migne l. c. p. 80 sq.

3) Res nuperrime apud Carisiacum palatium, in generali et valde celebri episcoporum concilio super quibusdam causis fidei et observationibus ecclesiasticis acta est, adeo memorabilis et salubris, ut licet in omnium fere notitiam propalata sit, dignissima tamen existat, quae ad utilitatem et aedificationem fidelium litteris mandari, et cunctorum sensibus solertissime debeat commendari. ibid.

et fugientes oppositiones scientiae falsi nominis, et profanas vocum novitates, — de quibus apostolus fideli discipulo ait: „O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae, quam quidem promittentes circa fidem exciderunt.“ Cum ergo istiusmodi pseudoscientia et profana vocum novitas fidei excidium et naufragium faciat velut scyllam quamdam et charybdim eam vitemus, metuamusque[1]) etc.« Hier fährt er fort mit neuen Warnungen vor den vaniloquiis des »vaniloquus praesumptor« und bringt neue Stellen herbei, um ihre Gefährlichkeit zu beweisen. Es folgt die Widerlegung des Satzes »Corpus Christi est triforme«[2]), welche schon vorher abgethan war. Hier begegnen uns schon Ausdrücke, in denen er auf den gegenwärtigen Amalar hinweiset: »Audiat ergo hoc etiam iste, qui ambulans frustra etc.« und wenige Sätze weiter stehen wir plötzlich vor einer Anrede an die zu Kierzy versammelten Bischöfe: »Ignoscat mihi indigno, o Domini venerabiles, vestra dilectio.« Die Situation ist plötzlich eine ganz andere geworden. Wir sind wieder bei den Verhandlungen auf der Synode: Amalar ist noch nicht verurteilt und abgesetzt, und Florus beginnt gerade den Schluss der Anklagerede. Dass wir es hier mit einer Rede zu thun haben, geht deutlich aus einzelnen Wendungen hervor, und dass dieselbe von Florus verfasst und gehalten ist, folgern wir aus dem Inhalt und der Form[3]). Es bildet also der letzte Teil des Berichtes ein Fragment der Rede, die Florus zu Kierzy gehalten hat, und zwar ist es der Schlussteil. Suchen wir nun die Verbindung herzustellen zwischen der sogen. Epistola, die wir als Einleitung zu dieser Rede aufstellten, und dem vorliegenden Bruchstück derselben.

In der Einleitung versprach Florus, er wolle den Vätern einige Stellen aus den Büchern Amalars vorlesen[4]); dass dieses wirklich geschehen ist, erfahren wir aus dem Berichte desselben

---

1) Ibid. p. 84.

2) Vgl. unten S. 50 f.

3) Ignoscat mihi indigno, o Domini venerabiles, vestra dilectio, quia haec non superbiae fastu, nec malitiae alicuius instinctu, sed amore ecclesiae huius dominae et nutricis meae loquor, cui non solum prout Deus inspirare dignatur, exhortationis verbum, sed et omne debeo charitatis et pietatis obsequium, praesertim hoc tempore, quo tam lacrymabili calamitate peccatis nostris exigentibus afflicta est, ut habeat episcopum sine potestate, magistrum sine veritate. Nunc ad finem sermonis commodum duxi, pauca ecclesiasticorum Patrum sententias ponere etc. Opusculum de causa fidei. Migne l. c. p. 88.

4) S. oben S. 47.

Autors über den Verlauf der Synode[1]). Hier haben wir den Schluss einer Rede des Florus an die Väter des Konzils gegen einzelne Stellen aus den Schriften Amalars. Zwar wird in dem Fragment auch eine Äusserung Amalars von der Diözesansynode angeführt[2]). Dass diese nicht gänzlich ausgeschlossen sein sollten, beweist schon die Einleitung, wo er sich für die Echtheit derselben auf das Zeugnis der Chorbischöfe und Archidiakonen beruft. Zudem treten uns im Schluss der Rede dieselben Gedanken und Erwartungen entgegen, die schon in der Einleitung ausgesprochen sind. Sie bilden die exhortatio zu dem, was der Redner in der Einleitung als sein Ziel hingestellt hat. Angehängt ist eine Stellensammlung aus den Schriften der Väter, wodurch er die Kirche wie mit Türmen und Bollwerken gegen jeden Angriff von Seiten dieses trügerischen Lehrers schützen will.

Das Resultat dieser Untersuchung ist also kurz: Die Schrift des Florus, welche man der Aufschrift zufolge bisher für einen Brief an die Synode von Diedenhofen hielt, ist die Einleitung zu einer Rede desselben auf der Synode zu Kierzy. Das opusculum de causa fidei des Florus zerfällt in zwei Teile, den eigentlichen Bericht über die Synode und den diesem von späteren Abschreibern angehängten Schlusspassus der Rede auf dem Konzil.

§ 8. Die Irrlehren, welche Florus dem Amalar auf der Synode zu Kierzy vorgeworfen hat; Urteil der Bischöfe nach dem Berichte des Florus.

Da Florus auf der Synode seine Anklage gegen Amalar selbst vertreten musste, so war ihm dadurch eine günstige Gelegenheit gegeben, seine Absichten zu verwirklichen. Wir können ruhig annehmen, dass er es nicht unterlassen hat, die Gelegenheit für sich auszubeuten. Zwar sind uns seine speziellen Anklagepunkte in der Rede nicht erhalten, doch können wir aus dem Bruchstück leicht und sicher den Schluss ziehen, dass es dieselben Beschuldigungen waren, welche er auch in seinen andern Schriften gegen ihn vorgebracht hat, nur dass er dort sich mehr an den Wortlaut der Schriften halten musste, während er sich sonst mehr an die

1) Cumque in eorum auribus (sc. Patrum), tam inepta et profana novarum adinventionum commenta recitarentur, ipso quoque, qui ea de cordis sui audacissima vanitate protulerat, praesente, etc. ibid. p. 81 D.

2) Iste autem e contrario in presbyterorum concilio docet: »Sanguis ille anima Christi est«. ibid. p. 86 A.

freieren, mündlichen Reden seines Gegners hielt. Darnach sind die beanstandeten Sätze kurz folgende:

1. »Et prima eius pars (i. e. Canon missae) pro electis, penultima pro peccatoribus dicitur« [1]).

Amalar teilte den Canon missae in zwei Teile; den ersten von »Te igitur« bis »et in electorum tuorum iubeas grege numerari« nannte er das sacrificium electorum, und den zweiten Teil bis »nobis quoque peccatoribus« das sacrificium peccatorum. Dieser allerdings verunglückten Einteilung und verfehlten Benennung schiebt Florus folgende Auslegung unter: Amalar spreche von zwei Opfern des neuen Bundes, das sei die erste Häresie, und ferner behaupte er, es gebe Menschen ohne jede Sünde (electi) und das sei ärger als der Pelagianismus. Thatsächlich sagte Amalar, das Opfer der Auserwählten und der Sünder sei ein und dasselbe, und unter den electi verstand er jene Heiligen, deren Namen im Canon gelesen werden.

2, »Corpus Christi esse triforme vel tripertitum« [2]).

Diese Anklage wird in allen Schriften an die Spitze gesetzt als die ärgste von allen Häresieen. Thatsächlich ist der Satz nur eine Weiterentwicklung der Einteilung in officium electorum et peccatorum. Bei der fractio oblatarum wurde ein Teil der hl. Hostie in den Kelch gesenkt, ein Teil diente zur Communio und ein Teil blieb bis zum Ende der Messe auf dem Altare. Amalar gab diesem Akte eine besondere Bedeutung. Der Teil, welcher mit dem hl. Blut vermischt werde, sei der verklärte Leib Christi [3]); der Teil, welcher bei der hl. Kommunion genossen würde, bedeute den Teil des mystischen Leibes, der noch auf Erden wandle, also die lebenden Christen, welche ihn auch empfingen; der dritte Teil, welcher bis zum Ende der Messe auf dem Altare bleibe, seien die Abgestorbenen, welche auch zum mystischen Leibe Christi gehörten. Florus, der nur den ersten Satz aus seinen Erklärungen anführt, macht ihm den gewiss unverdienten Vorwurf, dass er Christus drei Körper beilege. »Unde tria corpora, quae doces, quibus non solum pluralitatem, sed et ordinem tribuis dicendo: primum, secundum, tertium«. Dann sucht er diese unterschobene

1) Cod. S. Galli p. 39; vgl. Amalarii de ecclesiast. officiis l. III. c. 23. Migne P. L. 105 p. 1136 B.

2) Cod. S. Galli p. 24 sqq. u. Amalarii de eccl. of. l. III. c. 35. Migne l. c. p. 1154 D; vgl. Flori Ep. I. Migne P. L. 119 p. 74 u. Opusculum de causa fidei l. c. p. 85.

3) Amalar bezeichnet die reale Praesenz bald als Corpus Christi, quod iam resurrexit a mortuis, bald — quod assumptum est ex Maria virgine. cfr. cod. S. Galli p. 25 und Amalarii de eccl. of. l. III. c. 35. Migne P. L. 105 p. 1154.

Ansicht zu widerlegen, nennt sie eine »sapientia terrena, animalis, diabolica, extollens se contra scientiam Dei, evertens sinceritatem fidei et subvertens tramitem veritatis in hominibus mente corruptis, qui sunt indocti et instabiles ad suam perditionem«.

3. »Sanguis anima est, ut sit totus Christus.«

Die Mischung der konsekrierten Gestalten bedeutet nach Amalar die Wiedervereinigung des Leibes Christi mit der Seele. Auf der Diözesansynode hat er diesen Vergleich weiter durchgeführt. Er nannte die Hostie den Leib Christi und den Wein die Seele und kam dadurch zu obigem Satz, der, wenn er in dieser Fassung zu verstehen wäre, sicher das Urteil des Florus rechtfertigte. Letzterer wendet dagegen ein, dass Seele und Blut nicht ein und dasselbe sei, und wenn Christus nur aus Leib und Seele bestände, so spräche ihm Amalar gänzlich die Gottheit ab [1]). Im Übrigen sei in diesem Satze enthalten die Irrlehre der Ebioniten, des Paulus Samosatenus, Photinus, Theodorus und Nestorius.

4. »Haesitandum est, utrum Corpus Christi de altari sumptum in corpore nostro maneat usque in diem sepulturae, an recipiatur invisibiliter in coelum, an quando venam incidimus, cum sanguine profluat, an cum caeteris, quae in os intrant, in secessum labatur.«

Hier kann man dem Florus schon beistimmen, wenn er Anstoss nimmt an Erörterungen, die der Würde des Gegenstandes nicht entsprechen. Er fällt denn auch mit beissendem Spott darüber her. »Quam misera autem anxietate ventilatur aut coarctatur, cum corpus Christi humanae corruptionis sordibus inquinari formidat, et idcirco vel in coelum recipi invisibiliter vel in corporis nostri velut conditorio reponi mira vanitate delirat! Addit quoque usque in diem sepulturae, metuens videlicet ne vel tunc, nisi nescio quo invisibili modo a nobis discretum fuerit corpus Christi, nostri corporis conditione in pulverem dissolvatur. Quid autem honoris ei confert, si ex venae incisione mirum cur non et narium fluxu simul fluere opinatur! An non videmus quibus et quam sordidis animalibus sive locis fusus pateat sanguis humanus? Absint ab animo fideli de mysterio salutari atque coelesti tam ineptae et sordidae cogitationes!« [2])

5. Nachdem Florus diese und einige andere Sätze, die wegen ihres dogmatischen Inhaltes verfänglich sind, abgethan hat, wendet er sich gegen fast sämtliche mystischen und allegorischen Deu-

---

1) Cod. S. Galli p. 33 Opusculum de causa fidei. Migne P. L. 119 p. 86 A.

2) Flori Ep. I. Migne l. c. p. [illegible]

tungen, da er von dieser Art der Erklärung überhaupt nichts wissen will. Im alten Testamente habe man mit Recht den Ceremonien eine besondere Bedeutung und einen Hinweis auf die Zukunft beigelegt, denn sie seien ein »umbra futurorum« gewesen. Wolle man jetzt noch, nachdem Christus selbst erschienen sei, auf solche Deutungen etwas geben, so vernachlässige man den Herrn selbst. Man behandle ihn gerade, als wenn man bei einem Manne, der vor uns stehe, nur auf dessen Schatten achten wolle und nicht ihn selbst ansehe. Einzelne Deutungen seien zudem ganz verfehlt, so wenn er den Kelch das Grab Christi nenne, den Priester mit Joseph von Arimathia vergleiche und den Diakon, welcher den Kelch bedecke, mit Nikodemus. Ganz willkürlich sei es auch, dass er die hinter dem Celebrans inklinierenden Diakone mit den Aposteln zusammenstelle, welche geflohen seien, und die vor dem Priester aufrecht stehenden Subdiakone mit den frommen Frauen unter dem Kreuze [1]).

6. Eine andere Anzahl von Beschuldigungen und Kritiken kann nur aus der Tadelsucht des Florus hervorgegangen sein, sie haben auch nicht den Schein der Berechtigung für sich. Dahin gehört es, wenn er die einfache Metonymie »David ardentem fuisse in Marte« eine teuflische Lehre nennt, weil David nach eigener Angabe tapfer und kriegerisch im Herrn gewesen sei, aber nicht vom Mars diese Kunst erlernt habe [2]). Einen gleichen Charakter trägt auch die Kritik der Stelle: »Ipsos quinque psalmos (sc. vespertinales) significare quinque virgines in fine mundi cum lampadibus ad nuptias intraturas«. Hier habe Amalar nicht beachtet, sagt Florus, dass es in der hl. Schrift heisse: »Simile est regnum coelorum«. Damit werde nur ein Gleichnis bezeichnet, denn in Wirklichkeit würden nicht fünf, sondern tausendmal tausend Jungfrauen selig werden [3]).

Nachdem Florus auf der Synode die aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen vorgelesen und mit vieler Gelehrsamkeit dargethan hatte, welche Irrtümer und Häresieen darin versteckt seien, liessen die Bischöfe den anwesenden Amalar vortreten und fragten ihn, ob das, was da vorgelesen sei, wirklich in seinen Büchern stehe und seine Lehre sei. Er leugnete nicht. Man fragte ihn weiter, wo er denn solches gelesen habe. In seinem eigenen Geiste, lautete die etwas selbstbewusste Antwort. Aber die Bischöfe er-

1) S. Flori Ep. I. Migne P. L. 119 p. 74.

2) S. Streitschrift cod. S. Galli p. 47 und Flori Ep. I. l. c.

3) S. Streitschrift cod. S. Galli p. 43. Flori Ep. I. l. c.

widerten, das sei fürwahr der Geist des Irrtums [1]). Amalar wurde darüber so bestürzt, dass er kein Wort mehr hervorbringen konnte [2]). Die Synode trat jetzt in die Beratung ein und nach langen Verhandlungen erfolgte das Urteil. Die Lehre sei, so lautete dasselbe, gänzlich zu verwerfen, denn sie weiche ab von der Reinheit des wahren Glaubens, sei der Kirche fremd und den rechtgläubigen Vätern ganz unbekannt. Das ganze System beruhe nicht auf Wahrheit, sondern sei ein neuerungssüchtiger Irrtum. Im alten Testamente habe es Typen und Vorbilder gegeben, seit aber Christus selbst erschienen sei, stehe es niemanden frei, neue Arten von Mysterien und Typen aufzustellen. Man habe der Kirche einfach zu gehorchen beim Anlegen der priesterlichen Kleidung und dem Gebrauch der hl. Gefässe, ohne darin allerlei mystische Beziehungen finden zu wollen [3]). Florus traf sofort Vorsorge, um das Urteil der Synode, und damit seinen Sieg in Lyon und dem ganzen Erzbistum zu verkünden. Eine Flugschrift machte allen, die es wissen wollten, den Verlauf der Synode und das Urteil der Väter bekannt [4]). Ob Amalar auch persönlich verurteilt wurde, erfahren wir nicht; jedenfalls hatte Florus das erreicht, was bei allem Polemisieren gegen Amalar sein Hauptziel gewesen war, denn ein längeres Verbleiben desselben in Lyon war unmöglich, der Platz war für Agobard wieder frei.

1) Exigunt ab eo (Amalario) si vere sua esset doctrina. Negare non potuit, utpote, quae in libris quam plurimis ab ipso editis fere ubique vulgata sit. Interrogant ubi haec legerit. Tunc ille maximo constrictus articulo, rem quae neque de Scripturis sumpta est, neque de catholicorum Patrum dogmatibus tracta, sed nec ab ipsis etiam haereticis praesumpta (quia aliud quod diceret, penitus non habebat) in suo spiritu se legisse respondit. Sed mox tam superbam et fatuam responsionem veneranda synodus exsecrans, dixit: »Vere ille fuit spiritus erroris.« Flori opusculum de causa fidei. Migne l. c. p. 82.

2) Cumque, illo (Amalario) reticente ac de mendaciorum suorum deprehensis fallaciis confuso, veneranda synodus plurima loqueretur, deliberatum est doctrinam hanc esse omnino damnabilem et ab omnibus catholicae fidei cultoribus funditus respuendam. ibid.

3) Ob in den letzten Sätzen wirklich das Urteil der Synode enthalten ist und diese jede mystisch-allegorische Erklärungsweise verwerfen will, kann man wohl bezweifeln. Vielleicht sind es nur Reflexionen des Florus.

4) Dass das opusculum unmittelbar nach Schluss der Synode geschrieben ist, kann man folgern aus dem »nuperrime« in der Einleitung und aus folgendem Zusammentreffen: Florus erzählt von einem neuen Buch, das Amalar unmittelbar vor dem Konzil fertig gestellt habe. In seinem ersten Briefe an die Bischöfe (Migne l. c. p. 73 D) schreibt er darüber: »Novissime vero novum digessit volumen« und in dem opusculum (ibid. p. 81 A) heisst es: »sed et ante paucos dies cum alium librum suum huc detulit et.« Waren also seit jener Begebenheit erst wenige Tage verflossen, so muss das »opusculum de causa fidei« sofort nach dem Bekanntwerden des Urteils geschrieben sein. Über den Zweck der Schrift s. oben S. 47.

Dritter Abschnitt.

Die Gegenreformation des Agobard in Lyon; letzte Nachrichten über Amalar; sein Tod.

§ 9. Die Schrift des Erzbischofs Agobardus »De correctione antiphonarii« bildet das Vorwort zu dem von ihm neu herausgegebenen Antiphonar; Inhalt derselben; Agobards Polemik »Contra libros quatuor Amalarii«.

Durch die Anklage beim Kaiser hatte Agobard den ersten Schritt einer Annäherung und Wiederversöhnung gethan. Ludwig war ihm bereitwillig entgegengekommen und hatte seinen Wunsch erfüllt. Zudem war die Erzdiözese Lyon wieder ganz verwaist; der Kaiser musste für eine neue Verwaltung sorgen, und andrerseits verlangte der betagte Erzbischof sehnsüchtig nach der Heimat und der verlassenen Herde, um ihr die Ruhe und den Frieden wiederzubringen. Alle diese Erwägungen führen uns zu dem Schluss, dass die Rückberufung Agobards recht bald nach der Verurteilung Amalars, vielleicht schon im selben Jahre erfolgt sei [1]. Seine Thätigkeit und seine Bemühungen zielten dahin, Ruhe und Ordnung in der Diözese wieder herzustellen und das Andenken an Amalar und dessen Wirken vergessen zu machen. Der Geist, den jener durch seine Textverbesserungen in die Liturgie eingeführt hatte, schien ihm ein leichtfertiger zu sein, und die Auffassung der Liturgie, wie jener sie in seinen Schriften kundgegeben hatte, gar nicht der Würde des Gegenstandes angemessen. In den Unterredungen, die er mit seinem Klerus führte, in den Ansprachen, welche er an die Sänger hielt, ermahnte er sie stets, alle Leichtfertigkeit bei der Darbringung des göttlichen Lobes zu fliehen und

---

1) Vgl. Simson, Jahrbücher II. 137. Marcks im Jahresbericht des Real-Pro-Gymnasiums Viersen 87/88. S. 30.

sich einer gemessenen Würde zu befleissen [1]). Wenn man im Verkehr mit weisen und angesehenen Männern ein ernstes Wesen annehmen müsse und das zwanglose, tägliche Betragen im äusseren Benehmen sowohl wie in den Worten schwer tadelhaft erscheine, wie viel mehr nicht Gott gegenüber, dem Urheber aller Weisheit und Würde. Deshalb hätten auch die Jünger nicht mit gewöhnlichen Worten zu Gott beten wollen, sondern hätten den Heiland um die rechten Worte gefragt und gesprochen »Herr, lehre uns beten« [2]). Ziemt sich eine solche Sprache schon, wenn wir Gott um etwas bitten, wie viel mehr, wenn wir ihn lobpreisen. Wir sollen das nur mit den Worten thun, die Gott uns lehrt.

Mit diesen Grundsätzen, welche Agobard von der Beschaffenheit des göttlichen Offiziums aufstellte, deckten sich keineswegs die Ansichten, nach denen das in Brauch befindliche Lyoner Antiphonar bearbeitet war. Es waren viele Antiphonen und Responsorien darin enthalten, welche nicht aus der hl. Schrift entnommen waren; sie waren aus den Martyrerakten oder anderen Schriften herübergenommen, bisweilen waren es freiere Bearbeitungen des Textes der hl. Schrift und andere waren von den Verfassern der Antiphonarien selbst gebildet. Dem Agobard erschienen sie als überflüssig, leichtfertig oder gar als Lüge und Blasphemie. Damit dieselben in Zukunft keinen Schaden mehr anrichteten, liess er neue anfertigen, die von allen derartigen Bestandteilen frei gehalten wurden. Dieser neuen Ausgabe wurde eine Vorrede beigefügt, die das angewendete Verfahren rechtfertigte und den Klerus ermahnte, recht eifrig von demselben Gebrauch zu machen. Diese Vorrede ist uns erhalten in dem sogenannten »liber de correctione antiphonarii« des Agobard [3]). Führen wir den Beweis:

In der Schrift »de divina psalmodia« [4]), als deren Verfasser bisher ebenfalls Agobard galt, heisst es: Weil vor kurzem der gottlose und thörichte und wegen dieser seiner Untugenden allbekannte Verleumder auftrat, der die Lyoner Kirche mit Wort und Schrift zu schmähen nicht abliess, und ihr vorwarf, dass sie weder auf die rechte Weise noch nach väterlicher Sitte und altem Brauch ihren Gottesdienst feiere, so wurde es notwendig, das hl. Officium,

---

1) In divinis laudibus exsolvendis quanto studio fugienda sit levitas, gravitasque sectanda frequenter dilectioni vestrae in mutua collocutione suggessimus. Agobardi lib. de correctione antiphonarii. Migne P. L. 104 p. 329.

2) Luc. XI. 1.

3) Schon Simson, Jahrbücher II. 186, Anm. 4 macht auf die Möglichkeit dieses Charakters der Schrift aufmerksam.

4) Agobardi liber de divina psalmodia. Migne P. L. 104 p. 325 sq.

soweit es im üblichen Dienst die Sänger das Jahr hindurch vortragen, wie es bisher mit Gottes Gnade in derselben Kirche beobachtet wurde, sorgfältiger und vollständiger in dem Buch, das man gewöhnlich Antiphonar nennt, zu sammeln und zu ordnen, dem eine Rede des frommen und rechtgläubigen Vaters, dessen bewährter Glaube und Gelehrsamkeit im Dienste Gottes allen auf das rühmlichste bekannt ist, vorgesetzt wurde [1]).

Unter der Voraussetzung, dass, wie man allgemein annahm, Agobard auch der Verfasser dieser Schrift sei, vermutete Baluzius, dass unter dem »pius et orthodoxus Pater« Leidrad, der Vorgänger des Agobard, zu verstehen sei [2]), eine Annahme, in der man ihm allgemein beistimmte, weil es bekannt war, dass Leidrad sich viele Mühe um die Hebung der Liturgie in Lyon und die Gründung einer Sängerschule gegeben hatte. Dennoch lässt sich diese Hypothese nicht halten. Zunächst muss es doch sehr merkwürdig erscheinen, dass Leidrad eine Vorrede oder eine kurze Schrift verfasst habe, die als Vorrede zu dieser neuen Ausgabe passte. Dann sagt aber Agobard auch, dass er selbst eine Vorrede verfasst und vorausgeschickt habe, was notwendig gewesen sei wegen einiger Klagen, die schon jetzt sich vernehmen liessen, oder bald laut werden würden [3]). Erfahren wir hier, dass Agobard selbst die Vorrede verfasst hat, so haben wir in dem liber de divina psalmodia eine kurze Charakteristik der Vorrede und die Angabe ihres Zweckes. Die Praefatio sollte den Beweis führen, dass der Text des neuen Antiphonars nicht vom wahren Glauben abweiche, dass er den von den Vätern ererbten Brauch gemäss den Satzungen der Kirche treu bewahre und dadurch keineswegs von der alten Gewohnheit der Kirche abweiche, aber auch die abweichenden Gebräuche anderer nicht verachte, wenn sie bewährt seien [4]). Diese

---

1) ... necesse fuit omnem sacrorum officiorum seriem, quae solito cantorum ministerio per totum anni circulum in ecclesiasticis conventibus exhibetur, sicut in eadem Ecclesia favente Dei gratia custoditur, diligentius et plenius in libello, quem usitato vocabulo antiphonarium nuncupant, colligere, atque digerere; praemissa scilicet praefatione pii et orthodoxi Patris, cuius probatissima fides atque doctrina in munere Domini Dei nostri omnibus examinata ac declarata celebriter innotuit. Agobardi lib. de divina psalmodia. Migne l. c.

2) Vergl. Migne l. c. p. 326, Not. b.

3) Et vos frequenter admonuimus et tenorem admonitionis nostrae propter aliquorum praesentes seu futuras quaerimonias in fronte eiusdem libelli ponere necessarium duximus. Agob. de cor. ant. c. III. Migne l. c. 330 c.

4) Ut omnes pacifici ei prudentes Ecclesiae filii, in quorum manus eiusdem libelli textus venerit, verissime et evidenter agnoscant praefatam Christi Ecclesiam, eodem Christo Domino gubernante ac protegente nec a recto fidei tramite deviasse

Charakteristik passt ganz vorzüglich auf die Schrift des Agobard de correctione antiphonarii. Sie ist thatsächlich eine Rechtfertigung des neuen Antiphonars. Auch die Art und Weise, wie sie geschrieben und abgefasst ist, ist dem Charakter einer Einleitung und eines Vorwortes gut angepasst. Dieselbe ist, das sehen wir aus der Anrede, an den Klerus und an die Sänger zu Lyon gerichtet. Dann folgen Ermahnungen und die Anführung der bereits bekannten Grundsätze, nach denen das neue Buch bearbeitet ist, alles Gedanken, die auch sonst in einem Vorwort ausgeführt werden. Die Fortsetzung bilden einzelne aus dem Antiphonar entfernte Stellen, bei denen er nachweist, weshalb dieselben nach den angeführten Grundsätzen entfernt werden müssten. Als Abschluss werden eine Reihe von Stellen aus den Schriften der Väter und den Bestimmungen der Konzilien angeführt, um zu beweisen, dass die darin enthaltenen Grundsätze, Regeln und Verordnungen, noch ganz dieselben seien, wie jene, welche bei der neuen Verbesserung zur Anwendung gekommen waren. Endlich erkennt man auch aus dem Schlusssatz, dass diese Schrift und das Antiphonar miteinander verbunden waren, denn es wird in dem Schlusssatz ausdrücklich auf das beiliegende Antiphonar aufmerksam gemacht [1]).

Der Grundsatz des Agobard, dass nur solche Antiphonen und Responsorien aufgenommen werden sollten, die wörtlich der hl. Schrift entnommen waren, stimmte mit der bisher geübten Praxis nicht überein. Er war zu eng gefasst und bei der praktischen Anwendung desselben mussten selbst altüberlieferte Antiphonen aus den römischen Büchern entfernt werden, was auch wirklich geschah. So tadelt und verwirft er den Antiphon: »Dum ortus fuerit sol de coelo videbitis regem regum procedentem a Patre tanquam sponsum de thalamo suo« [2]). Er will darin die Häresie ausgedrückt finden, dass Christus seinen menschlichen Körper nicht von der Jungfrau angenommen, sondern mit vom Himmel gebracht habe. Zudem sei darin die ewige Geburt des Sohnes vom

---

et paternum morem, quem statuta ecclesiastica declarant, fideliter custodire ac per hoc ab antiquo Ecclesiae Dei usu nullatemus discrepare, nec contemnere alicuius diversum morem, si constat esse probabilem. De div. psalmodia. Migne l. c. p. 326 C.

1) Quapropter, auxiliante Dei gratia, omni studio pietatis instandum atque observandum est, ut sicut ad celebranda missarum solemnia habet Ecclesia librum Mysteriorum fide purissima et concinna brevitate digestum, habet et librum Lectionum ex divinis libris congrua ratione collectum ita etiam et hunc tertium officialem libellum id est Antiphonarium habeamus omnibus humanis figmentis et mendaciis expurgatum. Agobardi de cor. ant. Migne l. c. 338 C.

2) Ant. in vigil. nativ. ad vesp. s. lib. responsalis. Migne P. L. 78 p. 733; vgl. De correct. ant. IV. Migne P. L. 104 p. 331.

Vater mit der zeitlichen aus der Jungfrau konfundiert, man wisse nicht recht, wovon die Rede sein solle. Ebenso anstössig findet er die Antiphon: »De occulta habitatione sua egressus est Filius Dei, descendit visitare et consolare omnes qui eum de toto corde desiderabant« [1]). Die Bezeichnung occulta habitatio erscheint ihm als die summa levitas Gott gegenüber, zudem sei die Behauptung lügenhaft, der Herr habe jene besucht, die nach ihm verlangt hätten, denn er habe bei seinen Besuchen doch erst bewirken müssen, dass man ihn erkenne, um dann nach ihm verlangen zu können. Beistimmen kann man ihm, wenn er in dem Responsorium: »Descendit de coelis, missus ab arce Patris introivit per aurem virginis in regionem nostram, indutus stola purpurea, et exivit per auream portam lux et decus universae fabricae mundi« [2]) den Ausdruck tadelt »introivit per aurem virginis«, doch will er auch das »exivit per auream portam« nicht gelten lassen, »cum nativitas Christi ex virgine non supervacuis verbis adumbrari, sed confessione simplici debeat declarari«. Ebenso wird jeder seine Worte berechtigt finden, wenn er von der Fassung des Responsoriums. »Tenebrae factae sunt dum crucifixissent Jesum Judaei et circa horam nonam exclamavit Jesus voce magna: Deus ut quid me dereliquisti. Tunc unus ex militum lancea latus eius perforavit et inclinato capite emisit spiritum« [3]), behauptet, dass in demselben die Worte der hl. Schrift verdreht würden. Andere Antiphonen und Responsorien verwirft er als falsch und lügnerisch, weil sie dem Herrn Worte in den Mund legten, die er nie gesprochen habe, z. B. »Coronam gloriae ponam super caput eius, dicit Dominus, et induam illum stolam candidam, quia servavit mandata mea et propter nomen meum effusus est sanguis eius in terra« [4]).

Noch gefährlicher als das Antiphonar des Amalar erschienen seine Erklärungen der Liturgie. Sie enthielten, wie wir schon aus der Verhandlung zu Kierzy erkannt haben, manchen verfänglichen und leicht misszuverstehenden Satz, doch waren sie wegen ihrer leicht verständlichen Ausführung und der vielen Allegorien, die sie interessant erscheinen liessen, bald in aller Händen. Die

---

1) Ant. in nat. vergl. de cor. ant. VI. Migne l. c. p. 331. Derselbe findet sich nicht in dem lib. responsalis.

2) Respons. in primo nocturno in vigilia nativ. s. lib. responsalis. Migne P.L. 78. pag. 734. vrgl. lib. de cor. Ant. VII. Migne P.L. 104. p. 332.

3) Resp. in primo nocturno de Parasceve s. lib. respons. l. c. p. 766. vrgl. lib. de cor. Ant. VIII. l. c. p. 332.

4) Derselbe findet sich in dieser Fassung nicht im lib. responsalis; lib. de cor. ant. IX. l. c. p. 333.

Polemik des Florus, selbst das Urteil der Synode scheinen ihrer Verbreitung keinen Einhalt gethan zu haben. Diesen Eindruck bekommt man, wenn man die nach seiner Verurteilung verfassten Schriften gegen ihn liest. Auch Agobard trat mit seinem Ansehen und seiner Auktorität als Erzbischof gegen die Schriften auf in seinem Buche »Contra libros quatuor Amalarii« [1]). Er hat in ähnlicher Weise wie Florus einzelne Sätze oder Kapitel aus Amalars Schriften angeführt und sucht dann nachzuweisen, dass dieselben dem wahren Glauben oder den Satzungen der Kirche widersprechen; doch ist seine Polemik ruhiger und sachlicher gehalten, als die des Florus. Im Einzelnen finden sich auch hier manche Widerlegungsversuche, die an Geschmacklosigkeit den Sätzen, welche sie angreifen, nicht nachstehen. Amalar hatte gesagt, in Rom heisse ein Tag, der VII. Kal. Maii, »in litania maiore non in ieiunio« [2]), wogegen Agobard beweisen will, dass das nicht möglich sei. Dicit posse fieri litanias id est rogationes sine ieiunio et carnis abstinentia, quod nunquam dictum est neque a parum sapientibus [3]). — Wenn am Rogationstage (VII. Kal. Maii) das Evangelium vorgelesen wird, worin der Heiland sagt: »Quis autem vobis Patrem petit panem, numquid lapidem dabit illi? Aut piscem: numquid pro pisce serpentem dabit illi? Aut si petierit ovum: numquid porriget illi scorpionem« [4])? so will uns nach Amalar die Kirche auffordern, dass wir an diesen Tagen für ein gutes Gedeihen der Früchte aus den verschiedenen Naturreichen bitten sollen [5]). Agobard findet das lächerlich, denn Gott habe nirgends befohlen für Brot, Eier und Fische Bitttage anzuordnen, oder öffentlich Gebete zu verrichten [6]). — In dem Sturm, der die Herabkunft des hl. Geistes begleitet, findet Amalar angedeutet, dass der hl. Geist alle irdische Anhänglichkeit aus dem Herzen der Apostel befreien werde [7]). Dieser Deutung tritt Agobard mit der Frage entgegen, was denn Christus in den drei Jahren gethan habe, wenn der hl. Geist noch alle Begierden aus dem Herzen der Apostel habe entfernen müssen [8]). Einzelne seiner Kritiken sind auch hier

1) Incipit liber venerabilis Agobardi, archiepiscopi Lugdunensis, contra libros quatuor Amalarii abbatis. Migne P.L. 104. p. 339. sq.

2) Amalarii de eccles. of. lib. I. c. 37. Migne 105 p. 1066 sq. vrgl. Agobardi contra libros quatuor Amalarii c. I.—II. l. c. p. 339 sq.

3) Ibid. c. II. p. 340.

4) Luc. 11, 5. sq.

5) Amalarii de eccles. of l. I. c. 37. Migne P.L. 105 p.

6) Agobardi contra lib. quat. Am. c. I. u. II. Migne P.L. 104. p. 339 sq.

7) Amal. l. c. cap. 40. Migne l. c. p. 1072 D.

8) Agob. l. c. cap. VI. u. VII. Migne l. c. p. 344 sq.

berechtigt, so wenn er den Satz des Amalar bekämpft, dass die vier versus in dem Responsorium des Charfreitags die vier Elemente bezeichnen, woraus Christus wie jeder andere Mensch bestanden habe [1]). Gegen den Begriff sacrificium electorum et peccatorum wendet sich Agobard mit ähnlichen Ausdrücken wie Florus [2]).

§ 10. Der bisher dem Agobard zugeschriebene liber de divina psalmodia hat den Magister Florus zum Verfasser.

Dass in Lyon der Einfluss des Amalar noch nicht spurlos erloschen war, dass vielmehr gegen die Reform des Agobard Gegenströmungen sich bemerklich machten, dafür bietet uns die Schrift de divina psalmodia [3]) sichere Beweise. Die Versicherung des Florus auf der Synode zu Kierzy, dass alle auf der Diözesansynode anwesenden Priester sofort die verderbliche Irrlehre durchschaut und sich mit Abscheu von derselben weggewandt hätten, behält dadurch nur den Wert einer Phrase. Für den Verfasser der obigen Schrift, oder vielmehr des Fragmentes, denn vollständig ist dieselbe nicht, hat man der Aufschrift zufolge bisher den Erzbischof Agobard gehalten [4]). Allein da nachgewiesen ist, dass Agobard selbst der Verfasser der Praefatio zu dem Antiphonar ist [5]), und dieser Verfasser hier »pius et orthodoxus pater« genannt wird, so geht daraus hervor, dass wir dem Erzbischofe diese Schrift fürderhin nicht mehr zuschreiben dürfen. Dagegen wird man mit der Annahme, dass Florus auch hier wieder der Verfasser sei, kaum fehlgehen. Seine in den anderen Schriften schon erprobte Liebenswürdigkeit gegen Amalar tritt uns sofort bei der Einleitung mit überraschender Ähnlichkeit entgegen. »Quia nuper stultus et improbus ipsaque stultitia et improbitate sua omnibus notus calumniator erupit, qui sanctam ecclesiam nostram id est Lugdunensem non solum verbo sed etiam scriptis lacerare non cessat etc.« [6]). Ähnliche Stellen durchziehen diese Schrift wie die anderen Bücher des Florus. Auch die Anschauungen, in denen sich der Verfasser bewegt, decken sich mit denen, die Florus in seinen anderen Polemiken gegen Amalar kundgegeben hat, selbst einige Satzbildungen und Aus-

1) Amal. l. c. I. 13. Migne l. c. p. 1024. Agob. l. c. IX. Migne l. c. p. 344.
2) S. oben S. 50.
3) Agobardi de divina psalmodia. Migne l. c. p. 325 sq.
4) Vrgl. jedoch Simson, Jahrbücher II. 186 Anm. 4.
5) Vrgl. oben S. 55 ff.
6) De divina psalmodia l. c.

drücke legen seine Autorschaft nahe. Wahrscheinlich hat er dieselbe kurz nach dem Tode des Agobard, der schon 840 starb, abgefasst [1]). Die Anhänger Amalars mochten nach dem Tode des Agobard neuen Mut geschöpft haben, noch einmal für ihn und seine Schriften aufzutreten, weshalb Florus es neuerdings für notwendig hielt, scharf dagegen vorzugehen. Diese Situation spiegelt sich im Inhalt der Schrift wieder. Agobard hatte manche Stellen aus dem Antiphonar entfernt, die bisher überall anstandslos gesungen waren, und die auch in den römischen Büchern, denen man hohe Auktorität beilegte, enthalten waren. Das wurde vielfach getadelt und die Partei Amalars berief sich fortwährend auf die römischen Bücher. Florus wies dagegen auf die erprobte Rechtgläubigkeit und anerkannte Weisheit des Agobard hin; die Lyoner Kirche verachte keinen anderen Ritus, wenn er nur bewährt sei, und selbst der hl. Gregor habe sich nicht gescheut, in der römischen Kirche tadelnswerte Gewohnheiten beim Gottesdienste durch die Strafe des Anathems abzuschaffen. Beim göttlichen Offizium müsse man ähnlich verfahren wie bei der hl. Messe, denn es sei überall nur der eine Gott, dem man Lob und Preis darbringe. Die Neuerungen jenes bekannten Irrlehrers (Amalars) hätten weise und gottesfürchtige Männer und jene, die an Streit und Widersetzlichkeit nicht dächten (minime contentiosis), veranlasst, sich noch enger an die göttliche Auktorität und an die Satzungen der Kirche anzuschliessen. Schon im alten Testamente sei zur Bewahrung des Glaubens die Vorsorge getroffen, dass im Tempel Gottes Lob nur mit den von Gott überlieferten Worten verkündet worden sei. Der König David biete uns hierfür ein Beispiel und aus vielen Stellen in der hl. Schrift gehe ein Gleiches hervor. Dieser so heiligen Auktorität würde sich zweifelsohne jeder treue und wohlerzogene (disciplinatus) Christ gern anschliessen, wer aber streitsüchtig und hartnäckig (contentiosus et pertinax) zu widersprechen wage, dem werde es ergehen, wie einer der alten Väter sage: »Qui contempta veritate praesumit consuetudinem sequi, aut circa fratres invidus est et malignus, quibus veritas revelatur, aut circa Deum ingratus, cuius inspiratione Ecclesia eius instruitur [2]). — Hier bricht die Schrift plötzlich ab, offenbar fehlt der Schluss, doch erkennen wir so viel aus derselben,

1) Für diese Annahme spricht der Satz: . . . pii et orthoxi patris, cuius probatissima fides atque doctrina in munere Domini Dei nostri omnibus examinata ac declarata celebriter innotuit de divin. psalm. l. c.

2) S. De div. psalm. Migne l. c. p. 330.

dass die Gegenpartei in Lyon, welche seine Abneigung gegen Amalar und dessen Werke nicht teilte, dem Florus viele Sorgen bereitete.

§ 11. Die letzten Nachrichten über Amalar; Hinkmar von Reims fordert ihn auf gegen Gottschalk zu schreiben; Tod Amalars.

Was nach der Verurteilung zu Kierzy mit Amalar geschehen ist, erfahren wir nicht. Wahrscheinlich hat er sich wieder nach Metz zurückgezogen. Erst zu Anfang der fünfziger Jahre, etwa 853, erschien eine Schrift, die noch mit wenigen Worten auf Amalar hinweist. Es geschah dies im Zusammenhange mit dem Streit über Gottschalks Prädestinationslehre [1]). Zwei der hervorragendsten Kirchenfürsten jener Zeit, Hinkmar von Reims und Rabanus Maurus von Mainz, hatten sich vergeblich bemüht, diesen unruhigen Mönch, der wider seine Neigung zum Klosterleben bestimmt war und gegen seinen Willen dort festgehalten wurde, von seiner allzukühnen Spekulation auf den Weg des Glaubens zurückzuführen. An spekulativer Begabung und an Schärfe des Geistes fühlte sich Gottschalk seinen Gegnern überlegen, wenn er auch besonders dem Raban an theologischem Wissen nicht gleichkam. Seine Gegner versuchten ihn daher mit vieler Gelehrsamkeit zu widerlegen, aber sie trafen nicht immer den Kernpunkt der Fragen und bekämpften Sätze, die jener gar nicht aufgestellt hatte. Um so mehr glaubte sich Gottschalk im Rechte. Auf dem Konzil zu Kierzy 849 wurde seine Lehre von den Bischöfen verurteilt und ihm selbst für die Zukunft Stillschweigen auferlegt. Trotzdem aber liess er nicht ab, seine Gegner öffentlich anzugreifen und seine Lehren in der Form von Glaubensbekenntnissen zu verbreiten. Es wurde daher beschlossen, ihn für immer in Gewahrsam zu halten. Allein damit war der Streit nicht beendet. War auch Gottschalk beseitigt, so entstand ihm unvermutet ein Bundesgenosse in Ratramnus, einem Mönche zu Corbie. Dieser kritisierte in einem Briefe an einen Freund (Gottschalk) das Verfahren des Reimser Erzbischofes. Infolgedessen wandte sich Hinkmar gemeinsam mit dem Bischofe Pardulus von Laon an fünf hervorragende Theologen jener Zeit und erbat sich von ihnen Gutachten gegen die Schriften Gottschalks und Ratramnus. Einer von diesen Gelehrten war Amalar von Metz. Ob derselbe dieser Aufforderung nachgekommen ist

1) Vrgl. Schrörs, Hinkmar, Erzbischof von Reims, S. 88 ff.

und sich noch an den immer wieder auftauchenden Kontroversen beteiligt hat, wissen wir nicht. Zur Beurteilung seiner damaligen Stellung ist diese Thatsache auf jeden Fall von Bedeutung, sie wird aber noch wertvoller durch die Art und Weise, wie uns die Mitteilung von derselben zu teil geworden ist. Im Jahre 853 erschien eine Schrift »De tribus epistolis«. In derselben beklagt sich der Verfasser bitter darüber, dass man Männer, wie Joannes Scotus und Amalar auffordere über Glaubenssachen zu schreiben. Die Stelle lautet: »Quod autem inter ceteros qui de tanta questione, divinae videlicet praescientiae et praedestinationis apud eos scripsisse memorantur, etiam Amalarius ponitur, et Scotus Joannes ab eis ad scribendum compulsus esse refertur, multum moleste et dolenter accipimus, ut ecclesiastici et prudentes viri Amalarium de fidei ratione consulerent, qui et verbis et libris suis mendaciis et erroribus et phantasticis atque haereticis disputationibus plenis omnes pene apud Franciam ecclesias et nonnullas etiam aliarum regionum, quantum in se fuit, infecit atque corrupit; ut non tam ipse de fide interrogari quam omnia scripta eius saltem post mortem debuerint igne consumi, ne simpliciores quique qui eos multum diligere et legendo frequentare dicuntur, eorum lectione et inaniter occuparentur et perniciose fallerentur et decipirentur«[1]). Sind es auch nur Worte des Tadels, die hier gegen Amalar ausgesprochen werden, so enthalten sie zugleich eine Genugthuung für seine Verurteilung auf der Synode zu Kierzy. Sein Gegner selbst muss mitteilen, dass die Schriften desselben selbst über Frankreich hinaus Beifall gefunden haben und viel gelesen werden. Man erkennt daraus, dass der Verurteilung derselben nur in Lyon praktisch Folge gegeben wurde, indem man dort die Bücher zu beseitigen suchte. Gewiss hatten die Bischöfe nicht jeden Satz in den Büchern Amalars billigen können, allein dass dieselben in dem Masse gefährlich und häretisch seien, wie Florus es dargestellt hatte, mochten sie selbst wohl nicht glauben, denn sie setzten der Verbreitung kein Hindernis entgegen. Er galt immer noch als einer der gelehrtesten und angesehensten Theologen, das beweist uns deutlich die Aufforderung Hinkmars. In Lyon freilich konnte man ihm immer noch nicht verzeihen. Man empfand es als eine Beleidigung, dass der Erzbischof von Reims sich mit ihrem Gegner eingelassen hatte. Der Verfasser des Buches spricht dieses offen aus. Von der Schrift des Amalar selbst erfahren wir nichts.

1) S. Liber de tribus epistolis. Migne P. L. tom. 121. p. 1054. Vergl. Schrörs, Hinkmar S. 108.

Zugleich ist diese Nachricht für uns ein Anhaltspunkt, um das Todesjahr Amalars annähernd zu bestimmen. Der Brief des Hinkmar, welcher die Aufforderung enthielt, ist um 850 geschrieben. Zu dieser Zeit lebte Amalar also noch. Die Schrift »de tribus epistolis« wurde hingegen 853 verfasst und aus dem Satze: »ut non tam ipse de fide interrogari, quam omnia scripta eius saltem post mortem debuerint concremari« — dürfen wir schliessen, dass er zur Zeit der Abfassung dieser Schrift bereits gestorben war. Sein Leichnam wurde in der St. Arnoldikirche zu Metz beigesetzt, wo man mitten in einer Kapelle noch in späterer Zeit sein Grabmal zeigte. Das Volk verehrte ihn daselbst wie einen Heiligen [1]).

1) Vergl. Histoire litéraire de la France IV. 535 und Histoire générale des auteurs sacrés XII. 553. Zuweit geht wohl Migne, der in dem Dictionnaire hagiographique ihn als einen Heiligen anführt. Aus dem Ansehen, welches er in Metz genoss, und dem Umstande, dass er daselbst beerdigt wurde, darf man schliessen, dass er auch die letzten Lebensjahre im Arnulfskloster zu Metz zugebracht hat.

II. Teil.

Die Schriften Amalars.



§ 12. Allgemeine Übersicht über die Schriften Amalars.

Die litterarische Thätigkeit Amalars erstreckt sich, wenn wir von seiner Kompilation, dem »liber de institutione canonicorum«, auf der Synode zu Aachen 817 und einigen gelehrten Briefen absehen, ausschliesslich auf das Gebiet der Liturgie. Um so vollständiger umfasst sie dieses. Seine Hauptthätigkeit entwickelte er während seines Aufenthaltes in Metz. Dort erschien auch seine erste Publikation, ein Werk, das man seinem Charakter nach eher für den Abschluss einer Reihe von Studien halten sollte. Es sind dieses seine vier Bücher »de ecclesiasticis officiis«, die eine Erklärung der gesamten Liturgie enthalten. Später überarbeitete er dieselben noch einmal. Diesen folgten mehrere Arbeiten über einzelne Teile der Liturgie. Die Veränderungen, welche man im Laufe der Zeit an den Antiphonen und Responsorien in Metz vorgenommen hatte, veranlassten ihn zu der neuen Ausgabe eines Antiphonars, das noch in späteren Jahrhunderten in hohem Ansehen stand. Ein Kommentar zu demselben unter dem Titel »De ordine antiphonarii« bot den Lehrern an den Sängerschulen vielfachen Stoff für ihre Erklärungen und den Klerikern Anleitung zur andächtigen Rezitation des Offiziums. Er enthielt die Erklärungen zu den Antiphonen und Responsorien des Nocturnale, ein zweiter Teil über das Tagesoffizium wurde dabei angekündigt. Wie das Antiphonar die Zwischengesänge der Psalmen enthielt, so hatte man ein Cantatorium für jene Teile der Messe, welche der Sängerchor vortrug. Auch dieses Buch wurde einer eingehenden Erklärung unterzogen, wie auch jenes, das die Lektionen der Offizien umfasste. Von allen diesen Arbeiten erfahren wir, dass sie noch in Metz entstanden sind, wo er denselben seine ganze Arbeitskraft widmete. Aber auch in Lyon liess er von der liebgewordenen Beschäftigung nicht ab. Die Schrift, welche als Frucht seiner dortigen Studien kurz vor dem Konzil zu Kierzy im Jahre 838 erschien, bezeichnete er als »embolim opusculorum suorum«. Es war sein letztes Werk, denn bald darauf machte das Urteil der Bischöfe seinen Arbeiten ein Ende.

Vergleichen wir mit diesen Nachrichten über die Werke Amalars, die auf Vollständigkeit allerdings keinen Anspruch

machen können, die Schriften, welche uns erhalten sind und als von ihm verfasst bezeichnet werden, so erkennen wir bald, dass sie den bedeutenderen Teil seiner Arbeiten bilden. Am weitesten Verbreitung fanden seine »libri quatuor de ecclesiasticis officiis«, sie sind daher auch in verschiedenen Handschriften auf uns gekommen. In jenen Kirchen Frankreichs, wo man sein reformiertes Antiphonar annahm, kam auch sein »liber de ordine antiphonarii« in Gebrauch, wovon uns der Teil, der die Erklärung des officium nocturnum enthält, erhalten ist, während wir von dem diurnale nicht einmal erfahren, ob es wirklich zur Vollendung gelangt ist. Bei den Verhandlungen zu Kierzy und in den Polemiken des Agobard und Florus, wo verschiedene seiner Schriften zur Sprache kommen, erfahren wir von diesem ebenso wenig als von den Erklärungen des Cantatorium und Lectionarium. Das in Lyon verfasste Werk nannte er, wie schon bemerkt, »embolim opusculorum suorum«; doch sollte dieser Ausdruck nur eine Charakteristik desselben bilden, nicht aber den Titel, wie man wohl geglaubt hat. Es ist daher nicht unmöglich, dass diese Schrift identisch ist mit einem Kommentar zum Ordo Romanus, den wir von Amalar besitzen. Es ist dieses eine Schrift, die man wegen der korrumpierten Form, in der sie schon im 10. Jahrhundert existierte, »Eclogae de officio missae« genannt hat. Die einzelnen Teile derselben sind oft verworren durcheinandergeworfen und die Einleitung, sowie auch das Inhaltsverzeichnis, das derselben vorhergeht, stammt von einer anderen Schrift, die wie auch der »Ordo missae a sancto Petro institutus cum expositione sua [1]« aus den Eclogae Amalars hervorgegangen ist. Ausser diesen Abhandlungen sind uns verschiedene Briefe erhalten, die ebenfalls aus der Feder Amalars stammen. Da sie Gegenstände behandelten, die für jene Zeit allgemein von Interesse waren, so hat er dieselben dem dritten Buch seiner Abhandlung über die kirchlichen Dienste beigefügt. Auf dem Konzil von Kierzy werden sie wenigstens mit dieser Schrift in Verbindung gebracht und in einzelnen Abhandlungen finden sie sich auch an der angegebenen Stelle [2].

---

1) Diese Schrift ist nach einer alten Handschrift herausgegeben von Hittorp, de divinis cathol. ecclesiae officiis, p. 583.

2) Die beiden Hauptschriften Amalars »de ecclesiasticis officiis libri IV« und »liber de ordine antiphonarii« sind enthalten in Hittorp, de divin. cath. eccl. officiis p. 101 u. 263. Besser ist die Ausgabe in der Bibliotheca maxima veterum patrum. Lugdun. tom. XIV. p. 934 und 1032. Hiernach ist auch der Abdruck bei Migne P. L. CV. p. 985 und 1243 angefertigt. Bei letzterem finden wir auch die »Eclogae de officio missae« p, 1315 und die »Epistolae Amalarii« p. 1333.

Vierter Abschnitt.

De ecclesiasticis officiis libri quatuor; Entstehung und Inhalt derselben; die Textausgaben.

§ 13. Veranlassung und Entstehung der Schrift; Widmung derselben an den Kaiser Ludwig.

Die Fülle und Pracht der Zeremonieen, mit denen die Kirche die Feier des hl. Messopfers umgiebt, sind wohl geeignet, auf das gläubige Gemüt einen tiefen Eindruck zu machen. Derselbe ist um so lebhafter, je mehr das Volk mit den Augen des Kindes der hl. Handlung folgt; aber nachhaltig wirkt er erst auf das Herz, das durchdrungen ist von der geheimnisvollen Bedeutung, die den äusseren Funktionen Geist und Leben verleiht. Amalar nahm als Frucht seiner Studien vom Martinskloster die Überzeugung mit sich, dass jede liturgische Aktion, jede Zeremonie ihre besondere Bedeutung habe. Lebhaft wurde daher der Wunsch nach einer umfassenden Erklärung der Funktionen beim hl. Opfer in ihm rege. Gewiss hätten, so sagte er sich, die Apostel und die Päpste bei der Anordnung der einzelnen Teile keine Handlung zugelassen, die nicht als Ausdruck und Darstellung irgend eines Geheimnisses bedeutungsvoll sei. Um daher die Zeremonieen recht zu verstehen und auszulegen, müsste man nach den Gedanken und Absichten der Väter forschen, die die Formen des Gottesdienstes ausgebaut hätten. Er war also weit entfernt von einer historischen Forschung über die Entstehung und die Urheber der einzelnen Teile der Liturgie; ihm genügte das Bewusstsein, dass dieselbe von den Aposteln her durch Vermittlung der Päpste erhalten und überliefert sei. Den Gegenstand seines Studiums bildete die Frage, was sich die Väter bei der Einrichtung des Gottesdienstes gedacht hätten, aus welchem Grunde sie die Orationen in der Messe angeordnet hätten, weshalb bald eine, bald mehrere Lektionen gelesen würden. Das Resultat seines

mehrjährigen Forschens war eine reiche Fülle von mystischen Deutungen und erbaulichen Erklärungen, die sich nicht auf die Zeremonieen und Gebete der hl. Messe beschränkten, sondern sich auf das ganze Gebiet der Liturgie erstreckten. Ohne sich durch die Furcht vor den Überlieferungen eines Lehrers zügeln zu lassen, habe er mit Dank gegen Gott seine Gedanken niedergeschrieben, denn die Erklärung der Liturgie habe ihm Gott als seine besondere Aufgabe übertragen. In welchem Sinne er das »von Gott übertragen« auffasst, erfahren wir an einer anderen Stelle. Gott gebe jedem Menschen eine besondere Lebensarbeit nach seinem Vermögen und Kräften. Wer mit klarer Einsicht und gesundem Auge begabt sei, dem gebe er die höchsten und erhabensten Wahrheiten zu erforschen; jener aber, dessen Blick durch die Sünde getrübt sei, erhalte eine leichter zu bewältigende Aufgabe. Damit aber ein jeder seine Pflicht erkenne, habe Gott dem Menschen die Vernunft und den freien Willen gegeben. Letzterer trete mittelst der Kräfte des Begehrungsvermögens mit den Gegenständen der Aussenwelt in Verbindung, oder vielmehr Gott sei es, der seine Aufmerksamkeit darauf lenke und die Vernunft erleuchte, dass sie erkenne, ob das Objekt des Begehrungsvermögens gut oder böse sei. Ihm habe der Herr, seinen schwachen Kräften entsprechend, die Erklärung der Liturgie, soweit sie im Sacramentar und Antiphonar enthalten sei, zur besonderen Aufgabe gemacht.

Merkwürdiger Weise beginnt er seine Erklärungen mit der Septuagesimalzeit und durchgeht erklärend die einzelnen Sonntage dieser bedeutsamen Zeit, die Charwoche, das Oster- und Pfingstfest. Über die Advents- und Weihnachtszeit schreibt er erst am Ende des dritten Buches, eine Anordnung, die er mit der Bemerkung zu motivieren sucht, dass die Septuagesimalzeit stets mit dem Beginn eines neuen Jahres zusammenfalle. Zudem bot ihm auch die Weihnachtszeit wenig Stoff für seine Erklärungen, da er nicht so sehr die liturgischen Texte und Zeremonieen der einzelnen Sonn- und Ferialtage zum Gegenstand seiner Deutungen machte, sondern sich auf die Besonderheiten des Kirchenjahres beschränkte. Bei dieser Anlage des Werkes bot ihm die Septuagesimalzeit ungleich mehr Material als die Weihnachtszeit, die er gleichsam nur nebenbei behandelte. Das zweite Buch erklärte den Klerikalstand, die Ordinationen und die liturgischen Gewänder, während das dritte Buch die Gebete und Zeremonieen der hl. Messe umfasste und im vierten Buch das Officium divinum die Grundlage einer eingehenden Untersuchung über die Bedeutung dieses Teiles des offiziellen Gottesdienstes der Kirche bildete.

Es schien dem Amalar für eine gute Aufnahme und Verbreitung des Buches notwendig, dasselbe unter den Schutz einer anerkannten Auktorität zu stellen. Er suchte daher nach einer geeigneten Person, der er das Buch widmen könne, damit durch deren Ansehen auch das Buch an Auktorität gewinne und durch deren Gelehrsamkeit die Fehler darin korrigiert würden. Seine Wahl fiel auf keinen geringeren als auf den Kaiser Ludwig. »Venit in mentem«, so schrieb er in der Praefatio, »inter omnes spiritales mentes in hoc saeculo degentes, vestram potissimum pollere, cui inest charitas sine livore, sapientia sine praeiudicio scientiae, quae inflat, humilitas cum pietate, quae nulli rectitudini resistit, quae vos quotidie exaltat ante Dominum, et eos qui vestigia vestra intuentur sequendo ab infimis et caducis ad sublimia et sempiterna erigit [1]). Hatte er früher geglaubt, aus der Einrichtung und Anordnung der einzelnen Teile der Liturgie die Gedanken und Absichten derer herauslesen zu können, welche dieselben eingeführt hätten, so erkannte er im Verlaufe der Arbeit, dass das unmöglich sei. Mit Sicherheit die Gedanken der Urheber anzugeben, gesteht er in der Widmung, sei allzu schwierig gewesen. Allein, wenn er auch nur erreicht habe, dass er nicht von der Wahrheit abgewichen sei und seine Schrift dem Kaiser gefalle, so könnte man ihn nicht tadeln, er gleiche vielmehr dem Manne, der zwar vom richtigen und bequemen Wege abgeirrt sei, aber über Felder und Wiesen dasselbe Ziel erreiche. Fleissig habe er auch die Aussprüche der Väter gesammelt; damit aber niemand glaube, dass er sich mit denselben, wie mit gestohlenem Gut schmücken wolle, so habe er die Stellen mit Kreuzchen gekennzeichnet.

§ 14. Die spätere Überarbeitung und Korrektur des liber officialis durch Amalar.

Bei den Erklärungen über die hl. Messe und die Feste des Kirchenjahres hatte Amalar vielfach einen Ordo Romanus benutzt

---

1) Praefatio de eccles. offic. Migne l. c. p. 986 sq. In gleich überschwenglicher Form ist auch der Schluss der Widmung gehalten. »Divo Hludovico vita. Novo David perennitas. Da principi, Domine, vitam. Ipsi novo Salomoni felicitas. Pax mundi vos estis. Pio principi prosperitas. Domine, vitam ipsi concede. Vestra fides vos servet. Christus, quem vos honoratis, ipse vos servet. Potestatem vestram Deus conservet. Deus pacificet regnum vestrum. Judith orthodoxae, nobilissimae atque prudentissimae Augustae salus per multos annos. Lumina pacis, Domine, serva. Lumina mundi, Domine, serva. Vita vestra tutela omnium est. Vestra fides Ecclesiarum est gloria. Piissimos Dominos nostros imperiales natos Hlotharium gloriosissimum coronatum et fratres eius Christus conservet. Ex proavis orthodoxos, Domine, serva. Custodes fidei, Domine, serva. Ibid. p. 988.

und glaubte in demselben eine sichere Gewähr für den eigentlich römischen Ritus zu haben. Gross war aber sein Erstaunen, als er bei seiner Anwesenheit in Rom vernahm, dass die in dem Buch vorgeschriebenen Rubriken daselbst zum grossen Teil unbekannt seien. Aus den Unterredungen mit dem Archidiakon Theodor suchte er daher Kenntnis über Einzelheiten des römischen Ritus zu gewinnen. Bei einem gelegentlichen Zusammentreffen mit einigen Klerikern aus Rom fragte er sie, wie viel Orationen sie zu beten pflegten in der zweiten Messe des Weihnachtsfestes, wo in dem Sakramentar zwei Orationen enthalten seien, eine vom Fest und eine von der hl. Anastasia. Sie antworteten ihm, dass man in Rom nur eine zu beten pflege. In Gallien, so sagte Amalar, handle darin jeder nach seinem Gutdünken; der eine bete bei der Occurrenz mehrerer Feste eine, der andere zwei, ein dritter drei Orationen. Ebenso geschehe es, dass, wenn ein Fest auf einen Sonntag falle, manche erst die Messe und das Officium des Sonntags beteten und dann die des Feiertages. In ähnlicher Weise bemerkte er in den Unterhaltungen und so oft er selbst den Festlichkeiten in Rom beiwohnte, verschiedene Abweichungen und Differenzen zwischen den Gewohnheiten Roms und denen seiner Heimat; so setzte man in Rom den Kelch neben die Hostie, nicht hinter dieselbe; der Diakon überreichte den Kelch umhüllt mit einem sudarium, das er dann auf die rechte Seite der mensa legte. Diese Erfahrungen veranlassten Amalar, die hauptsächlichsten Ergebnisse seiner Romreise aufzuzeichnen und sie als einen besonderen Zusatz seinen Werken beizufügen. Zugleich benutzte er dieses Kapitel, das unter dem Titel: »Praefatio altera« gewöhnlich den Schriften Amalars vorgedruckt ist, um eine kurze Erklärung und Einteilung der Messgebete überhaupt zu geben. Er folgte darin dem hl. Ambrosius und Augustinus, die die Gebetseinteilung des hl. Paulus in orationes, obsecrationes, postulationes, gratiarum actiones auf die Messgebete übertrugen. Auch säumte er nicht, solche Kapitel zu korrigieren, in denen er jene Gebräuche und Zeremonieen erklärt hatte, die in Rom als unbekannt und ungebräuchlich bezeichnet waren. So erlitt das Kapitel: »De praesentatione corporis Domini in altari et calicis cum vino non consecrato« eine gänzliche Veränderung. Der »Ordo Romanus« schrieb für den Charfreitag die Mischung der hostia praesanctificata mit dem nicht konsekrierten Wein vor und befahl, dass alle Gläubigen kommunizierten. Theodor sagte, dass in der Stationskirche niemand kommuniziere. Nach diesem Bescheid änderte Amalar dieses Kapitel um, sowie auch einige Stellen im vierten Buche, die mit

der Ausgabe seines neuen Antiphonars nicht mehr übereinstimmten. Man erkennt schon aus diesen Bemerkungen, dass die Verbesserung nicht eine vollständige Umarbeitung war, wie die gewöhnliche Angabe lautet. Es sind immer nur wenige Zeilen, welche eine Änderung erfahren, nur einmal ist es ein ganzes Kapitel (I, 15), das verbessert ist. Wahrscheinlich hat Amalar bei der Verbesserung das Werk nicht einmal von neuem abgeschrieben, sondern die Korrektur in den ursprünglichen Text angebracht; denn die korrigierten Stellen haben stets genau den Umfang der eliminierten [1]), nur eine Stelle ist um wenige Worte länger. Auch finden wir in der ersten Auflage einzelne Kapitel an unpassenden Stellen beigefügt; Amalar fügt diesen Unregelmässigkeiten stets die Entschuldigung bei, dass er über den betreffenden Gegenstand an der geeigneten Stelle zu sprechen vergessen habe, und daher dort, wo noch gerade Platz sei, einzelne Bemerkungen machen wolle; so hatte er im vierten Buche vergessen über das Fest der unschuldigen Kinder zu schreiben und setzte deshalb ein Kapitel »de missa innocentum« an das Ende des ersten Buches, wo er über das Pfingstfest handelt, weil er dort noch einen geeigneten Raum gefunden habe [2]). Die gleiche Anordnung mit denselben entschuldigenden Bemerkungen finden wir in dem korrigierten Text. Hätte Amalar eine neue Abschrift bei der Korrektur angefertigt, so würde es ihm doch leicht gewesen sein, diesen wenigen Kapiteln die richtige Stelle anzuweisen [3]).

---

1) Hittorp fügt zu der Ausgabe des korrigierten Textes in einem Anhange den ursprünglichen Text hinzu (l. c. p. 594), dort lässt sich leicht ein Vergleich anstellen.

2) De eccles. off. l. I. c. 41. Migne l. c. p. 1074.

3) Mit dieser Darlegung fällt auch die Vermutung Werners (Alkuin, S. 199 f.), dass Pseudo-Alkuins »liber de officiis divinis« die erste Redaktion der vier Bücher Amalars bilde. Die Gründe, welche er dafür vorbringt, sind schon an sich sehr schwach. Ihm scheint dafür zu sprechen, dass in einem codex der Trierer Stadtbibliothek (cod. 25; 11. Jahrh.) die Arbeit dem Amalarius Fortunatus zugeschrieben wird. Jedoch die Überschriften der Handschriften des 10. und 11. Jahrhunderts erweisen sich fast alle als sehr unzuverlässig, was Werner auch von der obigen zugiebt. Wenn er sich ferner, um den Unterschied im Umfange der beiden Werke zu erklären (die Schrift Amalars hat nämlich den vierfachen von jener des Pseudo-Alkuin), darauf beruft, dass Amalar in der Praefatio altera seine erste Arbeit einen »libellus de ecclesiastico officio« genannt habe, was auf geringeren Umfang schliessen lasse, so belehren uns wenige Zeilen weiter, dass er mit demselben Ausdruck auch die verbesserte Ausgabe, welche die Praefatio altera enthält, bezeichnet, ja sogar den ursprünglichen und den verbesserten Text als ein und dasselbe Buch bezeichnet. »Postquam scripsi libellum, qui a parvitate mea vocatur de ecclesiastico officio, veni Romam, interrogavique etc. . . . Hoc sciscitato . . . non me piguit, scribere in-

§ 15. Die Druckausgaben des liber officialis.

Die erste Ausgabe der vier Bücher Amalars de ecclesiasticis officiis besorgte, wie schon bemerkt wurde, Hittorp [1]). Er fand in der Dombibliothek zu Köln vier Handschriften, welche die Bücher Amalars enthielten [2]). Drei von diesen Exemplaren stimmten wörtlich überein, während das vierte verschiedene Abweichungen zeigte. Dasselbe enthielt nämlich die Praefatio altera und in verschiedenen Kapiteln war Rede von der Romreise Amalars. Daraus schloss Hittorp mit Recht, dass er in dem vierten Exemplar den verbesserten Text besitze, und die drei anderen den ursprünglichen enthielten. Dem Abdrucke legte er den Text des vierten Codex zu Grunde und fügte die Abweichungen am Schlusse seiner Ausgabe bei [3]). Nur an einigen Stellen im vierten Buch hat er merkwürdiger Weise sich nach den Handschriften gerichtet, welche den ursprünglichen Text enthielten. Es geht das deutlich aus den Bemerkungen und aus dem Text im Anhange hervor [4]). Diese Unregelmässigkeit ist auch in die verschiedenen Abdrucke des Hittorpschen Textes übergegangen [5]). Auch fehlen in diesen Aus-

---

quisitum meum super hac re a Romanis et in fronte ponere memorati libelli meorum devotorum ad notitiam.« — Zeigt auch Pseudo-Alkuins liber de divinis officiis viele Übereinstimmungen mit Amalars Büchern, weil er manche Stellen dem letzteren wörtlich entlehnt hat, so ist doch die Darstellung in beiden Werken eine grundverschiedene: Amalar hält sich an einer erbaulichen Erklärung der Zeremonieen und Gebete, die er als bekannt voraussetzt, während Pseudo-Alkuin die Handlung selbst beschreibt und schildert.

1) s. Einl. S. 3.

2) Epistola nuncupatoria in »de divin. cath. eccles. officiis«.

3) Variae quorundam capitum lectiones ex Amalario in diversis exemplaribus repertae. l. c. p. 594 sqq.

4) Es sind einzelne Stellen aus den cc. 32, 34 und 44. cfr. l. c. p. 596 sqq.

5) Die Handschriften, welche Hittorp benutzt hatte, fanden sich später in Köln nicht mehr. vgl. »Ecclesiae Metropolit. Coloniens. Codd. mss. ed. Jaffé et Wattenbach. Berolin. 1874 p. VIII. Der Cod. 153 (Jaffé et Wattenbach p. 62: »Inest Ordinis Romani explicatio quaedam.«) p. 1 »Septuagesima computatur secundum titulationem sacramentarii et antiphonarii novem ebdomadibus etc.« ist eine Abbreviatio der vier Bücher Amalars. Die Handschrift entstammt dem 12. Jahrh. Die Abkürzung ist meist dadurch erzielt, dass der Verfasser die Stellen aus der hl. Schrift und den Vätern, sowie jene Teile, welche über Gebräuche berichten, die der römischen oder gallischen Kirche eigentümlich waren, weggelassen hat. Ein Teil, von dem cap. De clericis p. 29 bis zur Brevis capitulatio ornatus clericorum p. 30a ist wörtlich mit wenigen Auslassungen dem »liber de divinis officiis« Pseudo-Alkuins entnommen. Das Exzerpt umfasst das erste und zweite Buch Amalars und den Anfang des dritten. Zu Grunde gelegen hat der Arbeit der ursprüngliche Text Amalars, nicht der korrigierte, wie dies aus dem cap. 15 l. I. hervorgeht. — In

gaben die Briefe Amalars an den Erzbischof Jeremias von Sens und Jonas von Orléans, sowie des ersteren an ihn, obwohl aus der Inhaltsangabe hervorgeht, dass dieselben dem dritten Buch angefügt waren [1]). Vielleicht war auch der Brief an Guntradus dem liber officialis beigegeben, wenigstens führt Florus auf dem Konzil zu Kierzy, wo er die Irrtümer und Häresien jener Bücher aufführt, auch Sätze aus diesem Briefe an [2]. Vergleicht man die Inhaltsangabe der Kapitel mit der Kapitelangabe in der Ausführung, so ergiebt sich, dass die drei letzten Kapitel des vierten Buches in der Inhaltsangabe nicht erwähnt werden. Man hat infolge dessen die Echtheit dieser Kapitel wohl bestritten [3]). Doch führt schon Agobard aus dem letzten dieser Kapitel einige Sätze an und bezeichnet dasselbe als das letzte in den vier Büchern Amalars [4]). Sind dieselben daher auch erst in späterer Zeit hinzugefügt, was man aus der Überschrift schliessen kann, so hat sie jedenfalls der Verfasser selbst hinzugesetzt.

§ 15. Das von Mabillon als Supplementum ad librum IV. Amalarii de officiis divinis herausgegebene Kapitel: »De regula Sancti Benedicti praecipui abbatis« ist eine Fälschung Ademars von Chabannais.

Mabillon hat in seinen Analecten ein Supplementum ad librum IV. Amalarii de officiis divinis veröffentlicht, welches er als cap. XLVIII. lib. IV. »De regula Sancti Benedicti praecipui

der Amplonianischen Handschriften-Sammlung zu Erfurt befindet sich ein Codex (cod. 64. Pgt. 2⁰ aus der ersten Hälfte des 10. Jahrh. vergl. Schum, Beschreibendes Verzeichnis der Amplonianischen Handschriften-Sammlung zu Erfurt. Berlin 1887, S. 49), der unter der Überschrift: „Rabanus »de officiis divinorum«" auf fol. 53 die ersten drei Bücher des liber officialis Amalars enthält, und zwar ebenfalls den unkorrigierten Text. Nach der Einleitung und dem Inhaltsverzeichnis lautet die zweite Überschrift: »De officio, quod continetur in sacramentario et antiphonario, quod pene omnibus notum est, breviter explanatum a libello quem Amalarius ex dictis Patrum colligit.« Es fehlen in der Handschrift: lib. I. cc. XXII. de canticis bis XXXI. de missa in nocte; lib. II. c. XX. de stola; lib. III. cc. I. de situ ecclesiae, V. de introitu episcopi ad missam, XXXVII. de ulteriore ultima benedictione, XXXIX. de offerenda: »Vir erat in terra«, XLVI. de ὑπαντῇ, und im c. XLVII. fehlt der Satz: »Namque vidi Leonem papam et«.

1) Cap. 45. De nomine Domini Jesu. s. Hittorp, de div. cath. eccl. offic. p. 173. Die Briefe handeln über die Schreibweise des Namens Jesu. In anderen Ausgaben hat man dieses Kapitel auch im Inhaltsverzeichnis weggelassen.

2) Vergl. die Anklagen des Florus gegen Amalar. § 8. S. 51.

3) Vergl. Magna Bibliotheca ecclesiastica. tom. I. lit. A. Colon. Allobr. 1734, p. 364.

4) Contra libros quatuor Amalarii cc. XVIII; XIX. Migne, P.L. CIV. 349 sq.

Abbatis« in einer Handschrift des Klosters St. Martial bei Limoges[1]) gefunden hatte. Die Nachschrift zu demselben besagt, dass Ademar von Chabannais dasselbe als letztes der Kapitel des vierten Buches Amalars in den Codex habe eintragen lassen[2]). Es stammt demnach die Handschrift aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Der Umstand, dass dieses Kapitel sich nur in der von Ademar besorgten Abschrift befindet, während in den anderen zahlreichen Handschriften nichts davon verlautet, hat schon früher Zweifel an die Echtheit desselben wachgerufen[3]). Mabillon glaubt diese auffällige Erscheinung durch die Annahme erklären zu können, dass Amalar den Abschnitt erst später verfasst habe, oder was ihm wahrscheinlicher dünkt, dass er von Amalar mit der Schrift selbst fertig gestellt, aber von späteren Abschreibern, denen das Leben und die Einrichtungen in den Klöstern weniger am Herzen gelegen hätten, wieder weggelassen sei. Die Autorschaft Amalars werde bestätigt, so meint er, durch Stil und Schreibart, die jenem eigen gewesen sei. Diese Behauptung scheint doch etwas gewagt. Zwar erinnern einzelne Ausdrücke und Wendungen an Amalar, auch sind einige der mystischen Deutungen dessen Büchern entlehnt; im übrigen aber ist der Satzbau mit seinen ausserordentlich langen Perioden ganz anders als die einfachere Schreibweise Amalars. Stil und Schreibart bilden zudem einen sehr schwachen Beweis für die Echtheit einer Schrift, sobald andere Gründe für das Gegenteil auftreten. In dem vorliegenden Falle verlieren sie jede Beweiskraft, sobald der Nachweis geführt ist, dass das aussergewöhnlich lange Kapitel die Tendenz verfolgt, die Anordnungen des hl. Benedict, soweit dieselben das Gebiet der Liturgie berühren, gegen verschiedene Angriffe zu verteidigen und dass es dem Amalar, einem Weltgeistlichen, deshalb unterschoben wurde, damit die Verteidigung mehr Eindruck mache und nicht als oratio pro domo erscheine.

Das Kapitel »De regula sancti Benedicti praecipui abbatis« war den Zeitgenossen Amalars unbekannt, denn Agobard bezeichnet das cap. 47 Repetitio de Pentecoste als das letzte in den vier Büchern Amalars[4]). Ferner zitiert der Verfasser desselben verschiedene Stellen aus Pseudo-Isidor[5]) und verwebt dieselben

---

1) Vetera Analecta. Paris 1723, p. 93 sqq.

2) Ibid. p. 100.

3) Vgl. Magna Bibl. ecclesiast. tom. I. ad litt. A. fol. 364.

4) s. oben S. 74 Anm. 4.

5) Hic enim sanctus Domini Benedictus in omnibus sanctorum apostolorum vestigia subtilius est imitatus. . . . Unde in exordio regulae ex decretis pontificalibus

mit der ganzen Darstellung derart, dass man sie nicht abtrennen und für einen späteren Zusatz erklären kann. Die Pseudo-Isidorischen Dekretalen waren aber 820, als Amalar sein Werk verfasste, und 832, wo er es verbesserte, noch nicht kompiliert. Daraus folgt, dass die Annahme Mabillons, das Kapitel sei von späteren Abschreibern übergangen worden, nicht zutrifft. Aber auch die andere Möglichkeit, dass Amalar das Kapitel noch später verfasst habe, was übrigens Mabillon selbst als unwahrscheinlich bezeichnet, muss in Abrede gestellt werden, denn es ist kaum anzunehmen, dass Amalar nach dem Konzil zu Kierzy seine verurteilte Thätigkeit noch einmal wiederaufgenommen habe. Nun könnte allerdings der pseudoklementinische Brief auch in einer anderen Sammlung benutzt worden sein, da er schon vorpseudoisidorisch ist [1]), obwohl es nicht wahrscheinlich ist, da jene Sammlungen wenig bekannt waren; aber die Zitation der Vita sancti Mauri von Faustus [2]) zwingt uns, die Entstehung des cap. 48 noch um 20 Jahre später anzusetzen. Dieses Büchlein war nämlich bis zum Jahre 863 in Frankreich unbekannt; erst um diese Zeit hat es der Abt Odo vom Mauruskloster in Glanfeuil von heimkehrenden italienischen Pilgern erworben. Zuletzt veranlassen uns einige Angaben über die Liturgie und zwar speziell die ziemlich ausgebildete Translation der Feste bei vorkommender Occurrenz, die Entstehung der Schrift wenigstens in das 10. Jahrhundert zu verlegen. Darnach kann Amalar überhaupt nicht der Verfasser der Abhandlung sein.

---

sancti Clementis Papae et martyris, Petri apostoli successaris, quaedam necessaria, ut flosculos miri odoris et iocundi coloris decerpit. Mabillon l. c. p. 94. Diese angeblichen decreta pontificalia Clementis bilden den zweiten und zwar gefälschten Teil der »Epistola Clementis ad Jacobum«. Es ist bekannt, dass nicht Benedict jene Stellen aus dem gar nicht existierenden zweiten Teil der Epistola Clementis, sondern der Fälscher sie den Regeln Benedicts entlehnt hat. cfr. Mabillon l. c. not. c. Ebenso nimmt die Stelle: »De reverentia porro corporis et sanguinis Domini in nullo dissentire credatur idem sanctus Benedictus a scriptis beati Papae Clementis, quibus iubetur, ut discernatur a carnali spiritualis cibus communionis: ut si quis communicat etc.« ibid. p. 94 Bezug auf Pseudo-Clement. ep. II. cfr. Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae. Lipsiae 1863. p. 47. Die Einleitung des cap. 48 zeigt grosse Ähnlichkeit mit dem, was Walafrid Strabo de rebus eccles. c. 26 über Benedict sagt, ohne dass sich jedoch eine direkte Abhängigkeit konstatieren liesse.

1) Maassen, Geschichte der Quellen und der Litteratur des can. Rechts. I., 410 f.

2) cfr. Mabillon l. c. p. 95 not. d. Die Annahme Mabillons, dass Amalar es gewesen sei, der die Vita aus Italien mitgebracht habe, hat nicht den geringsten Anhaltspunkt, zumal Amalar 850 oder 51 bereits gestorben ist.

Ist somit bewiesen, dass wir den Verfasser in einer anderen Person als Amalar zu suchen haben, so zeigt uns Inhalt und Zweck der Schrift deutlich, wo wir ihn zu suchen haben.

Es ist nicht ohne geheimnisvolle Bedeutung, so beginnt die Einleitung, dass der hl. Benedikt das Offizium für den Orden anders eingerichtet hat, als es vom Weltklerus rezitiert wird. Es ist nämlich bekannt, dass dieser hl. Lehrer durch jede Art der Tugend so sehr hervorleuchtete, dass er der Begründer einer besseren und erhabeneren Regel für einen Orden wurde, der nicht nur von den Vätern des neuen, sondern auch des alten Testamentes angenommen ist. Denn Moyses hat sozusagen die vita regularis angebahnt und nach dem Zeugnisse des hl. Hieronymus, der sich um diesen Orden besondere Verdienste erworben hat, hat er im alten Bunde von Elias und Elisaeus und im neuen von Joannes dem Täufer seinen Ursprung abzuleiten. Paulus und Antonius haben demselben angehört und unzählige andere bis hinauf zu den höchsten Würdenträgern der Kirche, den römischen Päpsten, haben diese hl. Einrichtung verbreitet. Um andere zu übergehen, so sind die Päpste Dionysius und Gregor, dessen Andenken bei allen sehr in Ehren steht, aus dem Mönchsstande hervorgegangen und Gregor ist es, der neben anderen Anordnungen, die er zum Wohle der Kirche getroffen hat, am meisten durch die Einrichtung des Offiziums für den Klerus hervorragt. Sein Ansehen wird in einem glaubwürdigen Bericht als so gross angegeben, dass man häufiger sah, wie der hl. Geist in Gestalt einer Taube ihm beistand, und seine Schriften glänzen unter denen der übrigen wie das lauterste Gold. Dieser hl. Gregorius, dem nach dem hl. Petrus der Preis der Gelehrsamkeit in der Kirche gebührt, ist in deutlicher Weise den Spuren des hl. Benedikt gefolgt, wie sonst kein Papst denen irgend eines anderen Mannes, und er bezeugt von ihm, dass jener Mann Gottes, der hl. Benedikt, vom Geiste aller Gerechten beseelt gewesen sei und seine Regel nennt er: »sermone luculentam, discretione praecipuam.«

Nach dieser Einleitung, die man schon ihrer überschwenglichen Form wegen einem Angehörigen des Ordens zuzuschreiben geneigt ist, (ein Fremder würde kühler urteilen,) folgt die Abhandlung, wobei in gleicher Weise die Unantastbarkeit und die Verdienste Benedikts hervorgehoben werden. Man kann die Vorwürfe, die gegen seine Regeln erhoben worden sind, und die hier sollen zurückgewiesen werden, mit leichter Mühe herausfinden: »Non ergo credendi sunt plerique, putantes hunc sanctum doctorem populi ecclesiam sprevisse, et ideo aliter de ordine psalmorum

scripsisse.« Dieser Vorwurf werde schon durch die Verordnung zurückgewiesen, dass nur der das Offizium vorlesen oder singen dürfe, der es verstehe. Das sei mit Rücksicht auf die Erbauung des Volkes vorgeschrieben. »Nequaquam itaque fatendum est, hunc talem Patrem absque mysterio cuncta disposuisse: et sicut clericale officium monastico non praeiudicat, ita reciproco actu monasticum clericale comprobat.« Dieses sucht er dann in der folgenden Ausführung zu beweisen. In einigen Anordnungen folgten die Regularen dem klerikalen Offizium, in anderen Teilen sei es umgekehrt. Bekannt sei, dass der hl. Benedikt in den Ambrosianischen Hymnen dem hl. Ambrosius folgte, in anderen Fällen habe er Rücksicht genommen auf die menschliche Schwachheit, aber er habe auch die Gewohnheit der römischen Kirche keineswegs verachtet, denn erfüllt vom hl. Geiste habe er gesehen, dass jene Gewohnheit von demselben hl. Geist angeordnet sei und auch in Zukunft von ihm werde geleitet werden, und deshalb sagte er, dass in der Verteilung der Psalmen eine Änderung getroffen werden könnte, wenn die bestehende Anordnung jemanden missfalle, nur müsse beachtet werden, dass in der Woche das ganze Psalterium gesungen würde. Eine klare Ordnung im Psalterium und dem Antiphonar war zu jener Zeit noch nicht getroffen, später hat dieses Gregor, selbst ein strenger Befolger der Regel Benedikts, unter Leitung des hl. Geistes besorgt. Daher ist auch im Sinne Benedikts in jenen Provinzen, wo der römische Ordo in Brauch war, von vielen Vätern und besonders vom hl. Gregor bestimmt worden, dass die Verschiedenheiten des Kirchenjahres von allen in gleicher Weise beobachtet würden, und so beobachteten Augustinus der Mönch und erste Bischof in England und Beda dieselben Vorschriften wie wir, sie liessen Septuagesima das Alleluia aus, sangen am Passionssonntage in den Responsorien kein »Gloria Patri« u. s. w. In einigen Gegenden freilich haben die Mönche abweichende Gewohnheiten beibehalten. Dann werden etwas unmotiviert jene gelobt, welche gegen die Anordnung des hl. Benedikt am Osterfeste nur drei Psalmen zur Nocturn beten, wie es die Anordnung Gregors vorschreibt. Man kann nicht recht erkennen, ob der Verfasser eine Gewohnheit, die im eigenen Kloster herrscht, rechtfertigen, oder bei seinen Lesern den Eindruck verstärken will, dass die Schrift von einem Kleriker geschrieben sei. Der zweite Vorwurf wird zurückgewiesen durch den Satz: »Quamvis ergo a more Romanae ecclesiae in nonnullis sanctissimi Benedicti constitutio discrepet, absit a nostris mentibus, ut in aliquo a fide sanctae atque apostolicae ecclesiae eum dissentire credamus.« Hier verlässt er

Ist somit bewiesen, dass wir den Verfasser in einer anderen Person als Amalar zu suchen haben, so zeigt uns Inhalt und Zweck der Schrift deutlich, wo wir ihn zu suchen haben.

Es ist nicht ohne geheimnisvolle Bedeutung, so beginnt die Einleitung, dass der hl. Benedikt das Offizium für den Orden anders eingerichtet hat, als es vom Weltklerus rezitiert wird. Es ist nämlich bekannt, dass dieser hl. Lehrer durch jede Art der Tugend so sehr hervorleuchtete, dass er der Begründer einer besseren und erhabeneren Regel für einen Orden wurde, der nicht nur von den Vätern des neuen, sondern auch des alten Testamentes angenommen ist. Denn Moyses hat sozusagen die vita regularis angebahnt und nach dem Zeugnisse des hl. Hieronymus, der sich um diesen Orden besondere Verdienste erworben hat, hat er im alten Bunde von Elias und Elisaeus und im neuen von Joannes dem Täufer seinen Ursprung abzuleiten. Paulus und Antonius haben demselben angehört und unzählige andere bis hinauf zu den höchsten Würdenträgern der Kirche, den römischen Päpsten, haben diese hl. Einrichtung verbreitet. Um andere zu übergehen, so sind die Päpste Dionysius und Gregor, dessen Andenken bei allen sehr in Ehren steht, aus dem Mönchsstande hervorgegangen und Gregor ist es, der neben anderen Anordnungen, die er zum Wohle der Kirche getroffen hat, am meisten durch die Einrichtung des Offiziums für den Klerus hervorragt. Sein Ansehen wird in einem glaubwürdigen Bericht als so gross angegeben, dass man häufiger sah, wie der hl. Geist in Gestalt einer Taube ihm beistand, und seine Schriften glänzen unter denen der übrigen wie das lauterste Gold. Dieser hl. Gregorius, dem nach dem hl. Petrus der Preis der Gelehrsamkeit in der Kirche gebührt, ist in deutlicher Weise den Spuren des hl. Benedikt gefolgt, wie sonst kein Papst denen irgend eines anderen Mannes, und er bezeugt von ihm, dass jener Mann Gottes, der hl. Benedikt, vom Geiste aller Gerechten beseelt gewesen sei und seine Regel nennt er: »sermone luculentam, discretione praecipuam.«

Nach dieser Einleitung, die man schon ihrer überschwenglichen Form wegen einem Angehörigen des Ordens zuzuschreiben geneigt ist, (ein Fremder würde kühler urteilen,) folgt die Abhandlung, wobei in gleicher Weise die Unantastbarkeit und die Verdienste Benedikts hervorgehoben werden. Man kann die Vorwürfe, die gegen seine Regeln erhoben worden sind, und die hier sollen zurückgewiesen werden, mit leichter Mühe herausfinden: »Non ergo credendi sunt plerique, putantes hunc sanctum doctorem populi ecclesiam sprevisse, et ideo aliter de ordine psalmorum

scripsisse.« Dieser Vorwurf werde schon durch die Verordnung zurückgewiesen, dass nur der das Offizium vorlesen oder singen dürfe, der es verstehe. Das sei mit Rücksicht auf die Erbauung des Volkes vorgeschrieben. »Nequaquam itaque fatendum est, hunc talem Patrem absque mysterio cuncta disposuisse: et sicut clericale officium monastico non praeiudicat, ita reciproco actu monasticum clericale comprobat.« Dieses sucht er dann in der folgenden Ausführung zu beweisen. In einigen Anordnungen folgten die Regularen dem klerikalen Offizium, in anderen Teilen sei es umgekehrt. Bekannt sei, dass der hl. Benedikt in den Ambrosianischen Hymnen dem hl. Ambrosius folgte, in anderen Fällen habe er Rücksicht genommen auf die menschliche Schwachheit, aber er habe auch die Gewohnheit der römischen Kirche keineswegs verachtet, denn erfüllt vom hl. Geiste habe er gesehen, dass jene Gewohnheit von demselben hl. Geist angeordnet sei und auch in Zukunft von ihm werde geleitet werden, und deshalb sagte er, dass in der Verteilung der Psalmen eine Änderung getroffen werden könnte, wenn die bestehende Anordnung jemanden missfalle, nur müsse beachtet werden, dass in der Woche das ganze Psalterium gesungen würde. Eine klare Ordnung im Psalterium und dem Antiphonar war zu jener Zeit noch nicht getroffen, später hat dieses Gregor, selbst ein strenger Befolger der Regel Benedikts, unter Leitung des hl. Geistes besorgt. Daher ist auch im Sinne Benedikts in jenen Provinzen, wo der römische Ordo in Brauch war, von vielen Vätern und besonders vom hl. Gregor bestimmt worden, dass die Verschiedenheiten des Kirchenjahres von allen in gleicher Weise beobachtet würden, und so beobachteten Augustinus der Mönch und erste Bischof in England und Beda dieselben Vorschriften wie wir, sie liessen Septuagesima das Alleluia aus, sangen am Passionssonntage in den Responsorien kein »Gloria Patri« u. s. w. In einigen Gegenden freilich haben die Mönche abweichende Gewohnheiten beibehalten. Dann werden etwas unmotiviert jene gelobt, welche gegen die Anordnung des hl. Benedikt am Osterfeste nur drei Psalmen zur Nocturn beten, wie es die Anordnung Gregors vorschreibt. Man kann nicht recht erkennen, ob der Verfasser eine Gewohnheit, die im eigenen Kloster herrscht, rechtfertigen, oder bei seinen Lesern den Eindruck verstärken will, dass die Schrift von einem Kleriker geschrieben sei. Der zweite Vorwurf wird zurückgewiesen durch den Satz: »Quamvis ergo a more Romanae ecclesiae in nonnullis sanctissimi Benedicti constitutio discrepet, absit a nostris mentibus, ut in aliquo a fide sanctae atque apostolicae ecclesiae eum dissentire credamus.« Hier verlässt er

das Gebiet des Offiziums und sucht nachzuweisen, dass Benedict sich in seinen Anordnungen überhaupt auf die Apostel und ersten Päpste berufen könne. Ein anderer Vorwurf, den man der Regel oder vielmehr dem hl. Benedikt gemacht hatte, war der Mangel an Ehrfurcht gegen das allerhl. Altarsakrament. »De reverentia porro corporis et sanguinis Domini in nullo dissentire credatur idem sanctus Benediktus a scriptis beati Clementis.« In der erwähnten Pseudo-epistola heisst es nämlich, wenn jemand zur dritten Stunde kommuniziere, solle er bis zur sechsten sich anderer Speisen enthalten etc. Das Kapitel 38 der Verordnungen Benedikts hat diese Zeitbestimmung nicht innegehalten, sondern befiehlt dem Vorleser alsbald nach der Kommunion und zwar noch vor der Lectio, welche an Kommuniontagen bis zur hora sexta verschoben wurde, zu speisen [1]). Der Verfasser verteidigt diese Anordnung damit, dass in diesem Falle gar nicht die Gefahr vorliege, welche durch die obige Anordnung sollte beseitigt werden, nämlich die der Verunehrung des hl. Sakramentes. Nachdem diese Beschuldigungen abgethan sind, geht er zu der näheren Erklärung des Benediktinerbreviers über, legt die Anordnung der einzelnen Tageszeiten in längerer Abhandlung auseinander und giebt die Bedeutung derselben an, immer mit der Nebenabsicht, etwaige Abweichungen von der römischen Einrichtung zu rechtfertigen.

Die angeführten Beispiele mögen für den Beweis genügen, dass das Kapitel zum Zwecke der Verteidigung gegen bestimmte Vorwürfe, die man gegen die Regel Benedikts, namentlich gegen die Abweichungen des Benediktineroffiziums von dem römischen, erhoben hatte, geschrieben ist. Amalar eignete sich als angeblicher Verfasser recht gut, denn einmal stand er hundert Jahre nach seinem Tode in noch höherem Ansehen als zu Lebzeiten, und andrerseits liess man ihn, den Weltpriester, hier unparteiisch den Beschuldigungen, die aus den Reihen seiner Mitbrüder laut wurden, entgegentreten. Aufforderungen wie »Absit a nostris mentibus, ut in aliquo a fide sanctae et apostolicae ecclesiae eum (sc. Benedictum) dissentire credamus«, oder »Non ergo credendi sunt plerique«, — oder »non credatur« aus dem Munde Amalars mussten nachhaltiger wirken, als eine Reihe von Widerlegungen durch die Mönche. Als Verfasser der Schrift wurde bereits Ademar von Chabannais genannt. Diese Annahme stützt sich auf folgende Punkte. Die Regeln, die für die Translation der Feste aufgestellt werden, sind erst gegen Ende des 10. und Anfang des 11. Jahrhunderts fest-

1) Vgl. Mabillon l. c. p. 95.

gestellt, verweisen also auf die Zeit Ademars. Ferner sagt Ademar selbst, dass er dieses Kapitel in die Handschrift habe eintragen lassen; es findet sich auch in keiner andern Handschrift als in der von Ademar besorgten. Man wird um so weniger Bedenken tragen, den Ademar für den Urheber dieser Fälschung anzusehen, als es Thatsache ist, dass Ademar auch Interpolationen in den liber pontificalis über den Ursprung der Tropen besorgt hat [1]).

§ 16. Inhaltsangabe der Erklärungen Amalars in seinem liber officialis.

Wie schon bemerkt wurde, erklärt Amalar in seinen vier Büchern über die kirchlichen Pflichten die verschiedensten Teile des liturgischen Gottesdienstes und zwar oft in einer recht breiten und weitläufigen Form. Er beginnt seine Ausführungen mit dem Sonntage Septuagesima und der Bedeutung der Septuagesimalzeit. Diese Zeit, die von dem so benannten Sonntag bis zum Sabbat nach Ostern sich erstreckt, bedeute die Zeit der Verbannung und des Exils. Die Juden waren 70 Jahre in dem babylonischen Exil; es war für sie eine Zeit der Trauer und Busse. Auch wir sollen uns in der Septuagesimalzeit bewusst werden, dass die Erde ein Ort der Verbannung für uns ist, und sollen Sehnsucht zum Himmel in uns erwecken. Deshalb fällt in dieser Zeit alles weg, was den Charakter der Freude an sich trägt, wie das Alleluia und der hymnus angelorum in der Messe. Cyrus mit dem Beinamen Christus gab für die Juden den Befehl zur Rückkehr; Christus befreit das Menschengeschlecht am Osterfeste. Nach empfangener Taufe oder Busse treten wir frei den Weg zu unserem Jerusalem an. Dieses ist die Stadt des wahren Friedens und der Ruhe, zu der wir am Sabbat, dem Tage der Ruhe, gelangen. Dieses ist die Bedeutung des Sabbates als Schluss der Septuagesimalzeit. (c. 1.) Sexagesima entspricht wegen seines Schlusses an der feria IV. der Osterwoche dem vierten Weltalter; das ist die Regierungszeit der Könige David und Salomon. Beide sind Vorbilder von Christus. David, der Besieger des Löwen, ist ein Vorbild Christi, des Besiegers des Teufels, und Salomon, der Tempelerbauer und Friedensfürst, ein Typus des Stifters der Kirche. Auch an sich ist die Zahl 60 bedeutungsvoll, denn sie besteht aus 10×6. Nun bedeutet 10 den Lohn der guten Werke und 6 ist zusammengesetzt aus $1 + 2 + 3$

1) Vgl. Duchesne, Le liber pontificalis. Paris 1885. Introd. p. CLXXXII sqq. Léon Gautier, Histoire de la poésie liturgique au moyen âge. Les tropes. Paris 1886. I, 38 f. und 141 f.

und zeigt daher die Vollkommenheit an. Wegen dieser Bedeutung hat Gott in 6 Tagen die Welt erschaffen. (c. 2.) Quinquagesima endet mit dem Ostertage. Die Zahl 10 bedeutet hier die 10 Gebote Gottes, wogegen 5 auf die fünf Sinne des Menschen hinweist. In der Zusammensetzung beider Zahlen zu 50 liegt ausgedrückt, dass wir die Gebote Gottes in dieser Zeit zu erfüllen mit allen Kräften und Sinnen bedacht sein sollen. Bedeutet der Sonntag Septuagesima die Gefangennahme, so fassen wir am folgenden Sonntag den Entschluss zur Flucht und am dritten sinnen wir auf die nötigen Mittel, dieselbe auszuführen. Dieser Bedeutung wegen hat die Kirche zum Introitus die Bitte: »Esto mihi in Deum protectorem etc.« angeordnet. — Diese Ausführungen genügen schon, um zu erkennen, wen Amalar sich in seinen Erklärungen zum Muster und Vorbild gewählt hat. Die Auslegungen Alkuins über die Septuagesimalzeit treten uns hier wieder fast wörtlich entgegen. Die Verschiedenheit zwischen beiden tritt am meisten dadurch hervor, dass Amalar die einzelnen Vergleiche bis ins kleinste durchführt und in jedem Satz und jeder Zeremonie eine besondere Bedeutung finden will. Oft gelingt es ihm freilich, überraschende Beziehungen zwischen dem Festgedanken und einzelnen Teilen des Offiziums aufzufinden, oder Parallelen zwischen der alt- und neutestamentlichen Heilszeit und der Feier des Kirchenjahres zu ziehen. Dadurch erlangte er eine Menge neuer Deutungen und Erklärungen, so dass er zuletzt selbst glaubte, eine neue Methode entdeckt zu haben. Andrerseits fühlt er auch selbst wohl, dass seine kühnen Deutungen und Allegorieen etwas weit gehen; er sucht sich daher auf eine merkwürdige Weise zu rechtfertigen und jeden Angriff von vornherein abzuweisen. Sollte jemand, so sagt er, in polternder Rede mir entgegenhalten, dass diese Bedeutung gar nicht im Offizium begründet liege, und dass andere Teile meinen Erklärungen nicht entsprächen, so flüchte ich mich auf einen Baum des hl. Augustinus, vielleicht dass er durch sein dichtes Laub mir Schutz gegen die räuberischen Habichte gewährt. Dieser Heilige sagt nämlich, dass nicht gerade jedes Wort und jede Zeremonie eine besondere Bedeutung habe, sondern dass manche Teile der Vollständigkeit wegen hinzugefügt seien, gleichwie ein Musikinstrument nicht nur aus einzelnen Saiten besteht, sondern auch aus anderen Teilen, die der Saiten wegen hinzugefügt werden (c. 3.). Durch diese Worte verurteilt er offenbar seine eigene Methode, denn oft sucht er jeden einzelnen Satz oder jede einzelne Zeremonie zu erklären, oft wählt er auch willkürlich Sätze und Teile aus dem Zusammenhange und legt sie seinen Festerklärungen als leitenden Gedanken zu Grunde. —

Nach dieser Verteidigung setzt er unbeirrt seine begonnene Erklärungsweise der einzelnen Sonntage, wie auch der Ferialtage, die einen besonderen Charakter tragen, fort. Eine sehr eingehende Behandlung wird den letzten Tagen der Charwoche zuteil, die einerseits wegen ihrer hohen Bedeutung als Erinnerung an die Erlösung und andrerseits in ihrer reich entwickelten Liturgie einen reichen Stoff für Erklärungen darbietet. Jedoch die rememorative Bedeutung der Zeit findet bei Amalar verhältnismässig wenig Berücksichtigung, dagegen hat er die Liturgie und die liturgischen Texte fleissig auszubeuten versucht. Die verschiedenen Benediktionen und Konsekrationen, welche in diesen Tagen stattfinden, die bedeutungsvollen Zeremonieen, wodurch die Kirche die Feier dieser weihevollen Zeit noch bis auf den heutigen Tag zu heben sucht, gaben ihm Veranlassung und Gelegenheit, die liturgischen Funktionen zu beschreiben, Texte anzuführen und vor allem für ein frommes Leben Nutzen daraus zu ziehen durch besondere Ermahnungen und Anmutungen.

Die Erklärungen über die liturgischen Funktionen an diesen Tagen sind meist ungekünstelt und einfach gehalten, z. B. die Kerze, welche am Charsamstage den Täuflingen vorgetragen wird, bedeute Christus, das Licht des Evangeliums und des Glaubens; an verschiedenen anderen Stellen führt er diese Deutung weiter dahin aus, dass das Wachs der Kerzen die Menschheit Christi bedeute, und dass Christus deshalb Mensch geworden sei, um den Menschen das Licht des Evangeliums und des Glaubens zu bringen (cc. 17, 18, 20). Auch Fragen aus dem Gebiete der Dogmatik und Pastoral werden dabei behandelt; so erörtert er die Frage nach der Wirksamkeit des Glaubensbekenntnisses, welches die Pathen als Stellvertreter der Kinder bei der Taufe ablegen (c. 24). Bei der Taufe salbt der Priester nach der Anordnung des Papstes Sylvester den Täufling auf dem Scheitel. Diese Salbung sei wohl zu unterscheiden von jener, die der Bischof an der Stirn vollzieht. Das gehe schon aus den Worten hervor, die dabei gesprochen werden. Der Priester spricht: »Ipse te linit chrismate salutis in vitam aeternam«. Der Bischof hingegen drückt durch seine Worte nicht nur eine Heiligung, sondern auch Bereicherung durch den hl. Geist (»non solum ut salvare possit, sed etiam ditare«) aus, indem er sagt: »Emitte in eum septiformem spiritum sanctum tuum paraclytum de coelis etc.«. Man fragt wohl, ob jemand gerettet werden könnte ohne Handauflegung des Bischofs. Wir wissen zwar, dass der Schächer am Kreuz gerettet ist und dass andere geheiligt sind, die in ihrem Blut die Taufe empfangen

haben, aber nicht die Handauflegung des Bischofs. Wer es jedoch vernachlässigt oder verschmäht, um die Handauflegung des Bischofs zu bitten, bei dem muss man seines Heiles wegen grosse Sorge haben (c. 27.). Oft sei er gefragt worden, so erfahren wir weiter, wie lange jene, welche die Handauflegung und Salbung des Bischofs getrennt von der hl. Taufe empfingen, dieses hl. Öl an der Stirn tragen müssten, ehe sie es wegwaschen dürften. In etwas eigentümlicher Weise begründet er dann seine Ansicht, dass das hl. Öl an der Stirn wegen der sieben Gaben des hl. Geistes auch sieben Tage lang unberührt bleiben müsse (c. 40). Der letzte Teil des Buches handelt von dem Pfingstfest und der Zeit nach Pfingsten, worin Amalar das zukünftige Leben angedeutet findet. Den Schluss bildet die missa innocentum. Er habe vergessen, dieselbe an der zutreffenden Stelle im vierten Buch zu erklären und finde hier noch einen geeigneten Ort, um einige Worte darüber zu sagen. Durch den Charakter der Trauer, den die hl. Messe dieses Tages dadurch annehme, dass »Gloria« und »Alleluia« nicht gebetet würde, soll das Mitleid der Kirche mit den bethlehemitischen Frauen und deren Wehklagen angedeutet werden.

Im zweiten Buch erhalten wir Aufschluss über die verschiedenen Ordinationen, angefangen vom einfachen Kleriker bis zum Bischof. Amalar folgt in diesen Erklärungen den Ausführungen Isidors und berücksichtigt daher mehr die historische Entwickelung der einzelnen Weihestufen. Allerdings gerät er dadurch bisweilen mit sich selbst in Widerspruch, indem er in einer allgemeinen Einleitung zu den Weihen erklärte, dass nicht alle ordines zu den Zeiten der Apostel schon existiert hätten, dass vielmehr die ordines minores, vom Subdiakon angefangen, erst dann eingesetzt wären, als ein Bedürfnis dafür sich geltend machte; in der Einzelbeschreibung sucht er jedoch nach der Art Isidors nachzuweisen, dass dieselben von der Kirche aus dem Alten Testamente übernommen seien. Der Zeit nach fallen die Ordinationen zusammen mit dem »ieiunium annuum quatuor temporum«. Doch meint er, dass die Weihen in diesen Tagen stattfänden wegen der angeordneten Fasten, dass aber letztere nicht der Weihen wegen angesetzt seien, denn sie hätten ursprünglich eine andere Bedeutung gehabt und zur Abtötung der vier Elemente des menschlichen Körpers gedient, denen die vier Jahreszeiten entsprächen (cc. 1—3). Bei der Tonsur, welche die Kleriker tragen, wird der obere Teil des Hauptharres geschoren; das soll alle daran erinnern, dass die irdischen Gedanken und Sorgen dem Sinnen und Trachten nach himmlischen Dingen untergeordnet sein sollen. Daher darf auch zur Zeit der

Fasten Bart und Haupthaar wachsen, denn die Abtötung erweckt von selbst gute Gedanken. Von vielen wird geforscht, wer zuerst eine Tonsur getragen habe, und oft hört man als Antwort darauf, es sei der hl. Petrus gewesen. Jedoch diejenigen, welche diese Ansicht überliefert haben, bieten keine hinreichende Bürgschaft für ihre Glaubwürdigkeit. Es kommt auch nicht darauf an, ob der hl. Petrus diesen Brauch eingeführt habe, von Wichtigkeit ist es nur zu wissen, dass er von einem seiner Nachfolger gutgeheissen und angeordnet ist (c. 5). Die Ostiarier leiten ihren Ursprung ab aus dem alten Testament. Dort nannte man dieselben »ianitores«[1]. Bei der Weihe erhalten sie die Kirchenschlüssel und hören vom Bischof die Worte: »Ita agite, ac si rationem possitis Deo reddere pro rebus, quae istis clavibus includuntur«. Ihre Aufgabe ist demnach das Öffnen der Kirchenthür. In dieser Weihe liegt auch eine sinnbildliche Bedeutung: Die Kirche ist das Volk Gottes und der ist ein wahrer ostiarius, der durch das Thor des Glaubens einen Mitmenschen in die Kirche einführt (c. 7). In ähnlicher Weise werden auch die folgenden Weihen behandelt: zuerst wird der Ursprung des betreffenden Standes im alten Bunde festgestellt, dann giebt er eine kurze Bemerkung über die Bedeutung und Erteilung der Weihe und die Pflichten des Ordinierten, um endlich zu zeigen, welche sinnbildliche Bedeutung und moralische Belehrung für alle Christen darin verborgen liege, denn was im eigentlichen Sinne von dem Geweihten gelte, das könne man in bildlicher Bedeutung auf alle Christen übertragen, da alle ein »genus electum, regale sacerdotium« und eine »gens sancta« bildeten[2]. Der Erklärung des Ursprunges der Presbyter und des Unterschiedes derselben von den Bischöfen liegt der Brief des Hieronymus an Evagrius zu Grunde (cc. 13, 14). Die Kleriker, und besonders die Priester und Bischöfe, tragen bei der Verrichtung ihres Amtes eine besondere Kleidung, welche ausserhalb des Gottesdienstes nicht getragen werden darf. Die gesamte liturgische Kleidung, wie jedes einzelne Gewand, enthält bedeutungsvolle und erbauliche Lehren, teils für den Liturgen selbst, teils für das Volk. Der Amikt bedeutet die custodia vocis, die lange, weite Albe trägt der Priester im Dienste Gottes, wie der Soldat in seinem Berufe eine enge, den Körper umschliessende Kleidung trägt. Das enge Gewand bedeutet die Knechtschaft, das weite die Freiheit; bei dem Priester erinnert es an die durch Christi Tod und Auferstehung

1) I. Paralipomenon 9, 17.
2) I. Petr. 2, 9.

erkaufte Freiheit. Die Albe bedeckt den ganzen Körper und deutet dadurch an, dass jeder Teil des Körpers, frei von Sünde, Anteil am Dienste des Herrn nehmen soll. Die eingehendste Beachtung wird den Sandalen gewidmet. Jeder einzelne Teil derselben: die Sohle, die darübergelegte Zunge, die Seitenstücke und Bänder, womit dieselben zusammengehalten werden, der vordere Teil oberhalb des Fusses, auch »lingua« genannt mit den kreuzweise darüberlaufenden Verzierungen, die weisse Innen- und die schwarze Aussenseite, alles hat seine besondere Bedeutung, sei es für den Liturgen, für den Prediger oder für das Volk.

Das dritte Buch ist fast ausschliesslich der Erklärung des Messopfers gewidmet. Eingeleitet wird dieselbe durch eine Deutung der Glocken, durch deren Schall der Priester das Volk zum Gottesdienst sammelt. Die Kirche leitet ihren Namen ab von *κύριος*, während Basilika auf *βασιλεύς* zurückzuführen ist. David hat zuerst den Sängerchor angeordnet, dass es aber im alten Testamente schon eine Kirchenorgel gegeben habe, wie man dieses aus den Worten: »Laudate eum in chordis et organo« [1]) schliessen könnte, scheint nicht recht glaublich. Unter »organum« wird man daher wohl eine allgemeine Bezeichnung für Musikinstrument zu verstehen haben (c. 1—4). Im feierlichen Zuge tritt der Bischof, sobald alles vorbereitet ist, an den Altar und beginnt den ersten Teil der Messe, den man Introitus nennt. Hier hat jede Person, jedes Gerät, jede Handlung seine ganz besondere Bedeutung. Der Bischof vertritt die Person Christi selbst, der versprochen hat, Propheten, Weise und Gelehrte in die Welt zu senden [2]). Diese werden durch die Diakone, Subdiakone und Akolythen angedeutet, das thuribulum stellt den Leib Christi vor, von dem aus ein Wohlgeruch sich verbreitete, und die sieben Leuchter, welche von den Akolythen getragen werden, versinnbilden die Gaben des hl. Geistes (c. 5—7). In den anderen Teilen der Messe nehmen die einzelnen Personen und Sachen auch wiederum eine andere Bedeutung an, wie überhaupt die grösste Schwäche des Buches darin besteht, dass jeder Teil der Messe einzeln für sich erklärt wird, ohne dass der Zusammenhang oder die Entwicklung des Ganzen dabei beachtet wird; so stellt bei der Elevation der Hostie der Priester den Nicodemus vor, wie er den Herrn vom Kreuz herabnimmt, und der Archidiakon den Joseph von Arimathia, denn wenn jener den Kelch vom Altar hebt und in ein sudarium

1) Ps. 150, 4.
2) Mat. 23, 34.

einhüllt, so erinnert dieser Akt an die Grablegung Christi. Die Hostie wird zweimal gebrochen: der Teil derselben, welcher mit dem hl. Blut vermischt wird, bedeutet den Leib des auferstandenen Heilandes, der sich mit der Seele wieder vereint hat, der Teil, den der Priester zur Kommunion darreicht, stellt den mystischen Leib Christi vor, der noch auf Erden wandelt, ihn bilden die Gläubigen, und der Teil, welcher auf dem Altare bleibt, bezeichnet die Abgestorbenen, die ebenfalls zum mystischen Leibe Christi gehören[1]). Diese Partikel bleibt bis zum Ende der Messe auf dem Altar, denn die Leiber der Verstorbenen ruhen bis zum Ende der Welt im Grabe. Da der Priester auch von diesem Teil den Sterbenden das viaticum bringt, so ist er zugleich die Bürgschaft der Auferstehung und zeigt an, dass der Tod in Wahrheit nur ein Ausruhen, ein Schlaf ist. Die eigentliche Messe, welche mit dem Offertorium begonnen hat, schliesst mit dem Ruf des Diakon: »Ite missa est« und dem Segen des Priesters oder Bischofs. — Ohne weiteren Übergang schliesst sich an die Abhandlung über die Messe ein Kapitel über das Fest Joannes des Täufers (c. 38), welches sich dadurch vor den anderen Festen auszeichnet, dass an diesem Tage, ähnlich wie am Weihnachtsfeste, drei besondere Messen gefeiert werden. Mit dieser Erklärung beginnt die Abhandlung über jenen Teil des Kirchenjahres, der im ersten Buch übergangen wurde, nämlich die Advents- und Weihnachtszeit, während welcher auch meistens das Fest der »praesentatio«, gewöhnlich »ὑπαντή« genannt, gefeiert wurde. Einen geeigneten Schluss für das ganze Buch glaubte Amalar in der »missa pro mortuis« gefunden zu haben. Diese Messe unterscheidet sich von den feierlichen Messen dadurch, dass Gloria und Alleluia ausfällt. Wenn es auch gut ist, täglich für die Verstorbenen zu beten, so hat die Kirche doch als besondere Gedenktage den 3., 7. und 30. Tag nach dem Tode angesetzt. Oft höre man fragen, ob für alle Christen Messen gelesen werden dürften, besonders für alle Verstorbenen. Diese Frage haben schon die Väter dahin entschieden, dass man für alle Christen das hl. Opfer darbringen dürfe, aber nicht alle hätten gleichen Vorteil und Nutzen davon. Das bestimme Gott selbst nach der Art und Weise, wie jene Seelen früher gelebt hätten.

Im vierten Buch ist vieles enthalten, so sagt die Einleitung, was über den »cursus diurnalis et nocturnalis« sowohl an Sonn- und Fest- wie auch an Ferialtagen, Aufschluss zu geben vermag.

---

1) An dieser Deutung nahm Florus besonders Anstoss. s. oben § 8 S. 50.

Ist somit bewiesen, dass wir den Verfasser in einer anderen Person als Amalar zu suchen haben, so zeigt uns Inhalt und Zweck der Schrift deutlich, wo wir ihn zu suchen haben.

Es ist nicht ohne geheimnisvolle Bedeutung, so beginnt die Einleitung, dass der hl. Benedikt das Offizium für den Orden anders eingerichtet hat, als es vom Weltklerus rezitiert wird. Es ist nämlich bekannt, dass dieser hl. Lehrer durch jede Art der Tugend so sehr hervorleuchtete, dass er der Begründer einer besseren und erhabeneren Regel für einen Orden wurde, der nicht nur von den Vätern des neuen, sondern auch des alten Testamentes angenommen ist. Denn Moyses hat sozusagen die vita regularis angebahnt und nach dem Zeugnisse des hl. Hieronymus, der sich um diesen Orden besondere Verdienste erworben hat, hat er im alten Bunde von Elias und Elisaeus und im neuen von Joannes dem Täufer seinen Ursprung abzuleiten. Paulus und Antonius haben demselben angehört und unzählige andere bis hinauf zu den höchsten Würdenträgern der Kirche, den römischen Päpsten, haben diese hl. Einrichtung verbreitet. Um andere zu übergehen, so sind die Päpste Dionysius und Gregor, dessen Andenken bei allen sehr in Ehren steht, aus dem Mönchsstande hervorgegangen und Gregor ist es, der neben anderen Anordnungen, die er zum Wohle der Kirche getroffen hat, am meisten durch die Einrichtung des Offiziums für den Klerus hervorragt. Sein Ansehen wird in einem glaubwürdigen Bericht als so gross angegeben, dass man häufiger sah, wie der hl. Geist in Gestalt einer Taube ihm beistand, und seine Schriften glänzen unter denen der übrigen wie das lauterste Gold. Dieser hl. Gregorius, dem nach dem hl. Petrus der Preis der Gelehrsamkeit in der Kirche gebührt, ist in deutlicher Weise den Spuren des hl. Benedikt gefolgt, wie sonst kein Papst denen irgend eines anderen Mannes, und er bezeugt von ihm, dass jener Mann Gottes, der hl. Benedikt, vom Geiste aller Gerechten beseelt gewesen sei und seine Regel nennt er: »sermone luculentam, discretione praecipuam.«

Nach dieser Einleitung, die man schon ihrer überschwenglichen Form wegen einem Angehörigen des Ordens zuzuschreiben geneigt ist, (ein Fremder würde kühler urteilen,) folgt die Abhandlung, wobei in gleicher Weise die Unantastbarkeit und die Verdienste Benedikts hervorgehoben werden. Man kann die Vorwürfe, die gegen seine Regeln erhoben worden sind, und die hier sollen zurückgewiesen werden, mit leichter Mühe herausfinden: »Non ergo credendi sunt plerique, putantes hunc sanctum doctorem populi ecclesiam sprevisse, et ideo aliter de ordine psalmorum

scripsisse.« Dieser Vorwurf werde schon durch die Verordnung zurückgewiesen, dass nur der das Offizium vorlesen oder singen dürfe, der es verstehe. Das sei mit Rücksicht auf die Erbauung des Volkes vorgeschrieben. »Nequaquam itaque fatendum est, hunc talem Patrem absque mysterio cuncta disposuisse: et sicut clericale officium monastico non praeiudicat, ita reciproco actu monasticum clericale comprobat.« Dieses sucht er dann in der folgenden Ausführung zu beweisen. In einigen Anordnungen folgten die Regularen dem klerikalen Offizium, in anderen Teilen sei es umgekehrt. Bekannt sei, dass der hl. Benedikt in den Ambrosianischen Hymnen dem hl. Ambrosius folgte, in anderen Fällen habe er Rücksicht genommen auf die menschliche Schwachheit, aber er habe auch die Gewohnheit der römischen Kirche keineswegs verachtet, denn erfüllt vom hl. Geiste habe er gesehen, dass jene Gewohnheit von demselben hl. Geist angeordnet sei und auch in Zukunft von ihm werde geleitet werden, und deshalb sagte er, dass in der Verteilung der Psalmen eine Änderung getroffen werden könnte, wenn die bestehende Anordnung jemanden missfalle, nur müsse beachtet werden, dass in der Woche das ganze Psalterium gesungen würde. Eine klare Ordnung im Psalterium und dem Antiphonar war zu jener Zeit noch nicht getroffen, später hat dieses Gregor, selbst ein strenger Befolger der Regel Benedikts, unter Leitung des hl. Geistes besorgt. Daher ist auch im Sinne Benedikts in jenen Provinzen, wo der römische Ordo in Brauch war, von vielen Vätern und besonders vom hl. Gregor bestimmt worden, dass die Verschiedenheiten des Kirchenjahres von allen in gleicher Weise beobachtet würden, und so beobachteten Augustinus der Mönch und erste Bischof in England und Beda dieselben Vorschriften wie wir, sie liessen Septuagesima das Alleluia aus, sangen am Passionssonntage in den Responsorien kein »Gloria Patri« u. s. w. In einigen Gegenden freilich haben die Mönche abweichende Gewohnheiten beibehalten. Dann werden etwas unmotiviert jene gelobt, welche gegen die Anordnung des hl. Benedikt am Osterfeste nur drei Psalmen zur Nocturn beten, wie es die Anordnung Gregors vorschreibt. Man kann nicht recht erkennen, ob der Verfasser eine Gewohnheit, die im eigenen Kloster herrscht, rechtfertigen, oder bei seinen Lesern den Eindruck verstärken will, dass die Schrift von einem Kleriker geschrieben sei. Der zweite Vorwurf wird zurückgewiesen durch den Satz: »Quamvis ergo a more Romanae ecclesiae in nonnullis sanctissimi Benedicti constitutio discrepet, absit a nostris mentibus, ut in aliquo a fide sanctae atque apostolicae ecclesiae eum dissentire credamus.« Hier verlässt er

Fünfter Abschnitt.

Die übrigen Schriften Amalars.

§ 17. Der liber de ordine antiphonarii; Inhalt desselben.

Prologus. — Das Vorwort zu dem liber de ordine antiphonarii bietet uns die Geschichte der Entstehung des neuen Antiphonars, das Amalar für die Metzer Kirche angefertigt hatte[1]). Die grossen Abweichungen unter den Texten der verschiedenen Kirchen, der defekte Zustand vieler Antiphonare hatte den Amalar veranlasst, eine neue Ausgabe zu unternehmen. Nachdem er sich in Rom vergeblich um einen authentischen Text bemüht hatte, war es ihm gelungen in Corbie einige unveränderte römische Vorlagen zu erhalten, die aus der Zeit des Papstes Hadrian stammten. Er benutzte sie zur Herstellung eines neuen Textes, in den bald die Antiphonen und Responsorien des römischen, bald die des Metzer Antiphonars aufgenommen wurden. Bisweilen fügte er auch einige hinzu, die er früher von Alkuin gehört und gelernt hatte, und wo er sich für eine bestimmte Lesart nicht entscheiden konnte, setzte er die verschiedenen Texte nebeneinander und überliess dem Sänger die Auswahl. Besondere Kennzeichen zeigten den Ursprung der verschiedenen Teile. Über alle diese Einzelheiten giebt der Prologus der Antiphonenerklärung Aufschluss. Dort erhalten auch jene Männer den Dank des Verfassers, die ihm, wie Elisagar, ratend und helfend bei der Arbeit zur Seite standen, auch giebt er in der Vorrede bemerkenswerte Andeutungen über die Verschiedenheit der Gesangesweise der Responsorien bei den Römern und Galliern. Man sieht, dieser ganze Prologus ist ein Vorwort zum Antiphonar selbst. Derselbe schliesst mit dem Satze: »Scripsi illud ut inveni in Romano ordine, quod tamen apud nostrum ordinem videtur

1) Vgl. oben S. 27 ff.

superfluum esse«[1]). — Mit dem folgenden Satz: »Scripsi olim in libello etc.« beginnt die eigentliche Vorrede zu dem Kommentar des Antiphonars. Wie er einst über die Septuagesimalzeit und über das Offizium des Kirchenjahres geschrieben habe, so solle die vorliegende Schrift als Handbuch eine Erklärung des Antiphonars bieten. Es werde in demselben nur von dem nächtlichen Offizium und von dem sogenannten »Kursus« die Rede sein. Unter Kursus versteht Amalar das Tagesoffizium, die kleinen Horen und die Vesper, im allgemeinen, ohne Rücksicht auf die Antiphonen und sonstigen Teile, die denselben in besondere Verbindung mit dem Kirchenjahr setzen. Über das Tagesoffizium und seine Beziehungen zum Kirchenjahr wollte er eine besondere Schrift verfassen. Die erbaulichen Deutungen und Erklärungen sollen dem Beter Anleitung geben, sein Offizium mit Andacht und Aufmerksamkeit zu beten. Das Bewusstsein der Liebe zu Gott und dem Nächsten, die Sehnsucht nach dem himmlischen Vaterland, das beseligende Gefühl der Gegenwart Gottes, alles Gedanken, so sagt Amalar, die er selbst in sich zu erwecken suche, sollen auch seine Mitbrüder in ihrem Amte beseelen und sie loslösen von aller irdischen Armseligkeit, um sich ganz und ungeteilt dem Dienste des Herrn zu widmen.

Wie wir aus der Einleitung bereits entnehmen konnten, weist die Abhandlung einen doppelten Zweck auf: einerseits bieten ihm die Erklärungen der Antiphonen zu den hl. Zeiten und Festen fortwährend Gelegenheit, die Einrichtung des neuen Antiphonars im einzelnen zu erklären und zu begründen und gegen etwaige Einwendungen und Vorwürfe zu verteidigen; andrerseits will er besonders die jungen Kleriker in das Verständnis dieser wichtigen Gebetsteile des Offiziums einführen, ihnen zeigen, wie in den Antiphonen und Responsorien der Festgedanke ganz besonders zum Ausdruck gebracht wird, und wie sie diesen Festgedanken auf das ganze Offizium übertragen sollen.

Die ersten sieben Kapitel der Ausführung sind mehr allgemein gehalten und behandeln das Offizium der Sonn- und Ferialtage. Da dieses schon in dem vierten Buch der kirchlichen Pflichten zur Erklärung gelangt ist, so beginnt man die Lektüre von vornherein in der Erwartung, bekannten Gedanken wieder zu begegnen.

---

1) Die verschiedenen Absätze und Abschnitte in den Schriften Amalars sind, wo nicht Überschriften die Anweisung geben, oft recht ungeschickt gewählt, ebenso ist die Interpunktion in den bisherigen Ausgaben an vielen Stellen falsch und dem Sinne zuwider. Das Gleiche gilt von den Briefen des Florus gegen Amalar.

Und wirklich, man täuscht sich nicht. Sofort die erste Deutung der Sonntagsnokturn geht von dem Gedanken aus, dass die zwölf Psalmen der ersten Nokturn die Patriarchen bedeuten, die vor dem Gesetze lebten; die zweite Nokturn zeigt durch ihre Psalmen auf jene Leviten, Könige und Propheten, die unter dem Gesetz lebten; während die Psalmen der dritten Nokturn die Helden der Kirche vorstellen (c. 1). Die Sonntags-Matutin (Laudes) heisst uns achthaben auf die Geschichte der jungen Kirche und zu betrachten, wie vor dem Lichte der wahren Lehre die Finsternis immer mehr verschwand und wie allmählich die Heidenwelt in immer grösseren Scharen das Herz dem Evangelium und dem Glauben erschloss. Die Vereinigung der beiden Psalmen »Deus Deus meus« und »Deus misereatur nostri« durch das eine »Gloria Patri« deutet an, dass am Ende der Zeiten Juden und Heiden sich zu einer Kirche vereinigen werden. — Der Grundgedanke ist an vielen Stellen, hier und in anderen Schriften, derselbe; die Verschiedenheit bei den Wiederholungen sucht Amalar dadurch herzustellen, dass er einzelne Teile eingehender behandelt. Seine Methode ist eben unerschöpflich, stets neue Vergleiche, Beziehungen und Deutungen aufzufinden; der Charakter der Schrift selbst wird dadurch nicht im geringsten verändert. Man könnte einzelne Abschnitte oft mit den entsprechenden Kapiteln der anderen Schriften verbinden, ohne dadurch irgendwelche sinnstörende Änderungen zu bewirken. — Der zweite Teil des »liber de ordine antiphonarii« ist ein eigentlicher Kommentar zum Antiphonar. In demselben wird die Reihenfolge der Antiphonen und Responsorien des Officium nocturnum aufgezählt, die einzelnen Veränderungen, welche Amalar dabei im Gegensatz zu dem römischen und dem Metzer Antiphonar getroffen hat, werden besprochen und begründet, und dann, teils einzeln dem Wortlaute nach, teils im Zusammenhange und in Verbindung mit dem Festgedanken erklärt. Wir erhalten daselbst Aufschluss über die Antiphonen und Responsorien des ganzen Jahres; unter den Heiligen treten auch solche auf, die nur in jener Diözese besonders verehrt werden, wie der hl. Medardus und Mauritius. Auch ein »commune omnium sanctorum« hat er aus dem römischen Buch in das seine herübergenommen und dann besondere Responsorien geschrieben: »de apostolis, de martyribus, de confessoribus, iterum de eo sancto, qui non fuit vocatus episcopus«. Den Offizien der Heiligen schliesst sich das »officium pro mortuis« an; nach Amalar ist es für jene Verstorbene, die alsbald nach dem Tode die Seligkeit erlangt haben und welche die Kirche durch dieses Offizium ehren will. Erst nach

dem Offizium für die Verstorbenen habe er das »de natalitiis pontificum« gesetzt, denn die Verstorbenen, welche in der Rechtfertigung von der Welt schieden, seien stets den nachlebenden Menschen, auch wenn dieselben heilig lebten, vorzuziehen, weil sie der Gefahr zu sündigen überhoben sind. Daher habe er die besagte Anordnung getroffen. Hieraus schliessen wir, dass die natalitia pontificum den noch regierenden Bischöfen gelten. Auf das Fest der Bischöfe folge naturgemäss das der Kirchweihe, weil die Kirchen von den Bischöfen geweiht würden. Die Responsorien zur scriptura occurrens habe er nach dem römischen Muster an das Ende des Antiphonars gesetzt, um die anderen Offizien nicht zu unterbrechen. Sie würden gebetet von der Oktav des Pfingstfestes bis Advent. Im Monate Juni oder Juli würden die aus den Büchern der Könige gesungen, denn diese Zeit sei geeignet für Feldzüge und Kriege, und besonders David sei ein kriegerischer König gewesen. In ähnlicher Weise hat es auch seine besondere Bedeutung, wenn in den Monaten August die Responsorien aus Salomon und Sapientia, im September aus Job und Tobias u. s. w. gelesen werden. Den Schluss bildete der ordo sepulturae christianae, die er auch an anderen Orten dem Antiphonar hatte beigefügt gesehen, und einige Responsorien, die in früherer Zeit vor dem Magnificat gesungen waren.

§ 18. Die Eclogae de officio missae.

In den alten Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen fand Baluzius eine Schrift, die ebenfalls den Namen Amalars an der Stirne trug[1]). Die Überschrift lautete: »Incipiunt Eclogae de ordine Romano et de quatuor orationibus episcoporum sive populi in missa«. Auch in anderen Handschriften, die wie die St. Gallener bereits aus dem 10. Jahrhundert stammen, findet sich diese Schrift[2]),

---

1) »Sequentia Amalhere abbas edidit.« cod. St. Galli 446 und 615. Vgl. oben S. 24 Anm. 2. Baluzii capitul. reg. Franc. Paris 1677. II, 1352 sqq. abgedruckt bei Mabillon, Museum Italic. II, 549 sqq. Migne P. L. CV. 1315 sqq.

2) Es sind mir vier Handschriften aus dem 10. Jahrh. bekannt. Zwei derselben sind die bereits genannten Sanct-Gallener. Eine dritte befindet sich in dem ebenfalls schon erwähnten cod. ms. Amplon. 64 (vgl. oben S. 73 Anm. 5) aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts. Dieser codex enthält fol. 101 sqq. die Schrift des Rabanus Maurus »De officio misse« (De institutione clericali) mit der Vorrede an den Erzb. Haistulf von Mainz. In der Inhaltsangabe sind die Kapitel der Abhandlung Rabans vollständig angegeben. An Stelle des 32. Kapitels, das bei Raban die Überschrift »De officio missae« trägt, folgen hier fol. 107 die Eclogae Amalars. Sie werden eingeleitet mit den Worten: »Incipiunt capitula de officio missae«. In dieser Handschrift findet sich am Schluss der Eclogae ein Epilog: »Et

und zwar in allen ohne bemerkenswerte Abweichungen von einander. Nach den handschriftlichen Zeugnissen zu urteilen müsste man demnach diese Schrift zu den am besten überlieferten rechnen, und doch sind in derselben nicht nur einzelne Teile von zwei verschiedenen Schriften durcheinandergeworfen, sondern auch die Kapitel der Schrift selbst stehen wirr durcheinander. Der Name »Eclogae« zeigt schon an, dass auch den Abschreibern eine gewisse Planlosigkeit und Unordnung in der Darstellung nicht entgangen ist. Die Schrift selbst ist nicht sehr wertvoll; sie bietet nur selten einen neuen Gedanken, selbst die einzelnen mystischen Deutungen sind schon in dem dritten Buch der kirchlichen Offizien enthalten, für uns ist sie jedoch dadurch bemerkenswert, dass sie an manchen Stellen über den damals in Gallien gebrauchten Ordo Romanus Aufschluss giebt, und wir aus der merkwürdigen Mischung verschiedener Schriften, die dasselbe Thema in ähnlicher Weise behandeln, entnehmen können, wie weit verbreitet die Schriften Amalars waren, wie man dieselben bald einfach in Abkürzungen benutzte und sie bald in veränderter Form herausgab. Aber auch abgesehen davon, wird man in einer Monographie Klarstellung auch der Einzelheiten erwarten, selbst wenn sie minderwertig sind und das Gesamtergebnis nicht verändern. Damit mag es denn auch erklärt sein, dass dieser verhältnismässig kurzen und inhaltlich belanglosen Schrift hier eine weitere Behandlung zu teil wird.

Die Einleitung, die der Schrift vorgedruckt ist, sowie die Inhaltsangabe gehören nicht zu der folgenden Abhandlung. — In der Einleitung sagt nämlich der Verfasser, er wolle die Kapitel seiner Schrift vorher angeben, damit ein jeder den Inhalt der Schrift daraus erkenne und sehe, ob derselbe ihm zusage. Es könne ihm dann niemand den Vorwurf machen, dass er in der Hoffnung etwas Gediegenes zu lesen, Zeit und Mühe vergebens aufgewendet habe [1]). Ein Blick jedoch auf das Inhaltsverzeichnis der Einleitung und die Kapitelüberschriften in der Abhandlung belehrt uns, dass dieselben gar nicht übereinstimmen; der Wortlaut ist bei beiden

---

tu Domine, reverentissime pater, post benedictionem acceptam perge etc.«, aus dessen Inhalt wir den Schluss ziehen, dass die Schrift einem Bischof gewidmet war. — Die vierte Handschrift befindet sich in der Wolfenbüttler Bibliothek: cod. Weissenburgens. 75 fol. 1—17[1]. 10. Jahrh. Die kleinen Abweichungen in demselben beziehen sich nur auf die Kapitelüberschriften. Die Angaben über diesen Codex verdanke ich brieflicher Mitteilung des Herrn Oberbibl. Professors Dr. O. von Heinemann.

1) Capitula sequentis opusculi praenotamus, ut si forte quis ignarus exstans de ignobilitate huius operis aggrediensque illud quasi dignum, ac postea reperiens vile, ne poenitentia ductus dicat etc. Eclogae. Migne P. L. CV. 1315.

ein ganz anderer und ebenso die Reihenfolge. In der Einleitung werden Abhandlungen angekündigt, die in der Ausführung gar nicht vorkommen, und umgekehrt haben wir in der Abhandlung selbst verschiedene Kapitel, die in der Einleitung gar nicht erwähnt werden. Man wird einwenden, dass in der Einleitung nur allgemein der Inhalt der Schrift angegeben sei und nicht gerade die Kapitelüberschriften aufgezählt werden. Dieser Annahme widerspricht zunächst die Ankündigung: »Capitula praenotamus etc.«, welche überdies eine genaue Übereinstimmung des Inhaltes beider Teile, der Kapitelangabe und der Abhandlung zur Folge haben müsste. Doch wird man nach einer Inhaltsübereinstimmung, wie man sie zwischen der Ankündigung und Ausführung desselben Themas vernünftigerweise erwartet, vergebens forschen [1]). Die ersten acht Abschnitte oder Kapitel der Abhandlung werden in der

---

1) Ich setze die Kapitelangabe der Einleitung hierher, wie sie nach den Handschriften sinngemäss geschrieben werden muss, und lasse die Kapitelüberschriften der Abhandlung folgen. Ein Vergleich zwischen beiden wird die Richtigkeit der aufgestellten Behauptungen darthun.

Kapitelverzeichnis der Einleitung:

I. Illud vero intimandum est, quod ea quae celebramus in officio missae ante lectum evangelium respicientia sunt ad primum adventum Domini usque ad illud tempus, quando properabat Hierosolymam passurus.

1. *Introitus* vero ad chorum prophetarum respicit et merito hos tangimus hic, quoniam, ut Augustinus ait, Moyses minister fuit veteris testamenti.
2. »*Kyrie eleison*« ad eos prophetas respicit, qui circa adventum Domini erant, de quibus erat Zacharias nec non et filius eius Joannes.
3. »*Gloria in excelsis* Deo« coetum angelorum respicit, qui gaudium nativitatis Domini pastoribus annuntiaverunt.
4. *Prima collecta* ad hoc respicit, quod Dominus agebat circa duodecimum annum, quando ascendit Hierosolymam, et sedebat in templo inter medios doctorum et audiebat illos atque interrogabat.
5. *Epistola* ad praedicationem Joannis pertinet.
6. *Responsorium* ad benevolentiam apostolorum, quando vocati a Domino et secuti sunt.
7. »*Alleluia*« ad laetitiam mentis eorum, quam habebant de promissionibus eius, vel de miraculis, quae videbant fieri ab eo, sive per nomen eius.
8. *Evangelium* ad suam praedicationem usque ad praedictum tempus.

II. Deinceps vero quod agitur in officio missae ad illud tempus respicit, quod est a Dominica, quando pueri obviaverunt ei usque ad ascensionem eius sive Pentecosten.

Oratio vero, quam presbyter dicit a secreta usque ad »*nobis quoque peccatoribus*«, hanc orationem designat, quam Jesus exercebat in monte oliveti.

Et illud, quod postea agitur illud tempus significat, quando Dominus in sepulchro iacuit.

Et quando panis mittitur in vinum, animam Domini ad corpus redire demonstrat.

Inhaltsangabe nicht einmal angedeutet; erst das neunte Kapitel »De statione episcopi« zeigt zu Beginn denselben Gedankengang wie das erste Kapitel der Einleitung. Das zweite Kapitel der Einleitung »*Kyrie eleison*« ist in der Abhandlung gar nicht enthalten, sondern nur eine kurze Rubrik des Ordo Romanus, dass die Akolythen bis zum Kyrie die Kerzen in der Hand behalten. Das *Gloria in excelsis Deo* wird in der ganzen Schrift nicht erwähnt und eine Deutung der prima collecta nach dem Sinne der Einleitung sucht man ebenfalls vergebens. Die Epistel und das Responsorium stimmen wenigstens inhaltlich mit den Angaben des Kapitelverzeichnisses überein, das Alleluia fehlt in der Abhandlung ganz und ebenso die Deutung des Evangeliums. Ein ähnliches Verhältnis zwischen beiden Teilen wird sich herausstellen, so weit man immer den Vergleich ausdehnen will. Es finden sich in der Abhandlung oft Anklänge an die Gedanken der Einleitung, wie überhaupt beide Teile etwas Gemeinsames und Verwandtes in den Gedanken und der Darstellung haben, so dass man an einzelnen Stellen glaubt, Einleitung und Abhandlung gehörten zusammen, und die Verschiedenheiten seien lediglich einer Korrumpierung des Textes zuzuschreiben. Allein trotzdem man letztere an verschiedenen Stellen konstatieren kann, so ändert sie doch an dem Verhältnis der Einleitung zur Abhandlung nichts. Es ist nur ein Kapitel »De fractione oblatarum« in der Abhandlung, das man bei eingehenderen Ver-

---

Et quod postea celebratur, significat illas salutationes, quas Christus fecit discipulis suis.

Et fractio oblatarum illam fractionem significat, quam duobus Dominus fecit discipulis suis in Emaus.

Kapitel der Abhandlung.

1. De Romano ordine et statione in ecclesia.
2. De introitu episcopi.
3. De diaconibus et caeteris ministris episcopi.
4. De portatione cereorum.
5. De portatione thuribuli.
6. De episcopo iam praesentato altari.
7. De Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto.
8. De satione diaconorum.
9. De statione episcopi.
10. De sessione episcopi.
11. De sede episcopali.
12. De Epistola.
13. Cur sit diaconus in ambone versus ad meridiem.
14. De exstinctione cereorum.
15. De Credo in Deum. etc.

gleichen als die Ausführung des letzten Satzes der Einleitung ansehen kann.

Der Schluss, den wir aus der vorhergegangenen Darlegung ziehen, lautet demnach: Die Einleitung und Kapitelangabe gehört nicht zu der folgenden Abhandlung, sondern zu einer anderen, ähnlichen Schrift. Dieses wird durch eine andere Beobachtung bestätigt. Die Einleitung giebt die Absicht des Verfassers kund, ein Lehr- und Erbauungsbuch für alle Kleriker und Aspiranten des Klerikalstandes zu schreiben. Die Abhandlung dagegen ist an eine einzelne, bestimmte Person gerichtet, die der Verfasser wiederholt anredet [1]), und der die Schrift selbst gewidmet war. Das bezeugt der Epilog, der sich im Amplonianischen Codex am Schlusse der Abhandlung befindet [2]).

Nachdem die Verschiedenheit beider Teile überzeugend nachgewiesen ist, wird man auch den verschiedenen Zweck, den beide Darstellungen verfolgen, herausfinden, obwohl von der einen Schrift nur die Kapitelangabe übrig ist. Der erste Teil ist eine Erklärung der Bestandteile und Gebete der hl. Messe selbst oder ein Versuch, nachzuweisen, wie durch die einzelnen Teile und Gebete der hl. Messe die einzelnen Momente aus dem Leben und Sterben Christi dargestellt werden. Einen ganz anderen Charakter hat der zweite Teil, die Abhandlung. Dieselbe ist eine Erklärung des Ordo Romanus II. Die einzelnen Rubriken dieses Ordo werden in den Eclogae erklärt und gedeutet. Dabei kommt der Verfasser oft auf die rememorative Bedeutung der Zeremonieen und Gebete des hl. Messopfers zu sprechen, ein Umstand, der die Übereinstimmung beider Teile in einzelnen Stücken erklärlich macht. Es kommt noch dazu, dass, während wir den Verfasser der Abhandlung in Amalar zu suchen haben, der Verfasser der Einleitung oder der Schrift, die zu dieser Einleitung gehört, die Schriften Amalars gekannt und benutzt hat.

Nachdem wir die Einleitung von der Abhandlung abgetrennt haben, erübrigt es noch, die Schrift selbst näher ins Auge zu fassen, da die einzelnen Kapitel derselben an einigen Stellen nicht zu einander passen und keine rechte Einheit bilden wollen. Sofort das erste Kapitel, welches beginnt: »Masculi stant ad australem partem et feminae ad borealem etc.« ist ein Abschnitt aus dem dritten

1) Libeat *fraternitatem tuam* (sic) mihi, *frater charissime*, uti auctoritate etc. in dem Kapitel: »De nominibus quatuor orationum episcoporum sive populi in missa.« Migne l. c. p. 1327. — Quid est namque *Ite missa est, frater* mi, nisi etc. in dem Kapitel: »De benedictione post communionem«. ibidem p. 1330 u. a.

2) Vgl. oben S. 93, Anm. 2.

Buch der kirchlichen Offizien Amalars [1]). Ein weiterer Teil, der die Überschrift: »De sede episcopali« trägt, ist eine Stelle aus der Psalmenerklärung des hl. Augustinus [2]). Der Verfasser der Eclogae hat sie jedoch dem liber officialis Amalars entnommen, was wir aus dem Umstand schliessen, dass der ganze Gedankengang und die Darstellung an dieser Stelle mit der Messerklärung Amalars übereinstimmt. In dem Kapitel, das »De Epistola« überschrieben ist, wird auch kurz das Graduale und der Ritus des Evangeliums behandelt, wobei zweimal erzählt wird, dass der Diakon, bevor er das Evangelium singt, den Segen des Bischofs erbittet. Dann lässt sich der Verlauf der Messhandlung ungestört bis zur Beendigung des Oblationsritus verfolgen. Hier macht sich eine Lücke bemerklich, denn nach dem Kapitel »De oblatione« folgt sofort eine Abhandlung über die Rubriken des Kanon *(Te igitur)*. Dieselbe beginnt mit einer mystischen Auslegung der Funktionen der ministri sacri während des Kanon. »Quomodo stent ministri episcopi, diaconi et subdiaconi circa altare horae missae [3]). In diesem, sowie in den folgenden Kapiteln: »De *Te igitur* cur secreto cantetur« — »De crucibus in *Te igitur*« — aliter — wird die hl. Handlung kommentiert bis zum Schluss des »Pater noster« oder vielmehr bis zur »Commixtio corporis Domini cum sanguine«. Hier bricht dieselbe plötzlich ab und es folgen Kapitel verschiedenen Inhaltes: »De nominibus quatuor orationum episcoporum sive populi in missa« — »De secreta« — »De fractione oblatarum« — »De pace annuntiata antequam commisceatur corpus et sanguis Domini« — »Item de secreta« — De praefatione« — »De benedictione post Communionem«. In dieser bunten Reihenfolge der einzelnen Kapitel kann von einer Ordnung gar keine Rede sein. Man kann auch nicht behaupten, dass der Verfasser selbst diese Anordnung getroffen habe und zum Beweise dafür auf den Titel »Eclogae« hinweisen, denn das Kapitel »De secreta« ist nur ein Bruchteil. Die Fortsetzung desselben befindet sich am Schlusse des Kapitels mit der Überschrift: »De pace annuntiata antequam commisceatur corpus et sanguis Domini« und beginnt mit dem Satz: »Sicut enim postquam pueri clamaverunt: *„Osanna benedictus qui venit"* etc. [4])« Daraus folgt, dass die beiden Abschnitte »De fractione oblatarum«

1) De eccles. officiis III, 2. Migne P. L. CV. 1105.

2) Augustini Ennarratio in ps. 126.

3) De eccles. officiis III, 10 l. c. p. 1117 D.

4) Den Beweis wird die folgende Wiederherstellung der Verbindung beider Bruchstücke darthun. Die Stelle, wo beide Teile auseinandergerissen und die beiden Kapitel eingeschoben sind, bezeichnet ein Trennungsstrich: »Secreta dicitur eo quod secretam orationem dat episcopus super oblationem, ut Deus velit respicere super

und »De pace annuntiata etc.« von einem späteren Abschreiber mitten in das Kapitel: »De secreta« hineingeschoben sind. An den Schluss dieses Kapitels schliesst sich dann folgerichtig der Passus: »Item de secreta« und »De praefatione«. Die ursprüngliche Ordnung der Kapitel oder Abschnitte dieses letzten Teiles würde demnach folgende sein:

De oblatione.
De nominibus quatuor orationum episcoporum sive populi in missa.
De secreta (mit dem Schlusspassus: »Sicut enim postquam pueri clamaverunt etc.«).
Item de secreta.
De praefatione.
Quomodo stent ministri episcopi, diaconi et subdiaconi circa altare horae missae.
De »*Te igitur*« cur secreto cantetur.
De crucibus in »*Te igitur*«. — Aliter.
De fractione oblatarum.
De pace annuntiata antequam commisceatur corpus et sanguis Domini.
De benedictione post communionem.

Aber auch in dieser Fassung ist die Schrift nicht so, wie sie aus der Hand des Verfassers hervorgegangen ist; an einzelnen Stellen fühlt man noch Lücken heraus, an anderen Stellen will der Inhalt oder die Darstellung einzelner Teile nicht recht in den Zusammenhang passen, vielleicht sind auch einzelne Teile thatsächlich ähnlichen Abhandlungen, deren es in jener Zeit viele gab, entnommen. Es ist jedoch schwer, kleinere Änderungen bei derartigen Abhandlungen an Stil und Ausdruck zu erkennen und zu konstatieren[1]).

Man hat die Autorschaft Amalars wohl in Zweifel gezogen, und zwar aus dem Grunde, weil diese Schrift nur eine Wiederholung dessen sei, was Amalar in seinen vier Büchern »de eccle-

oblationem propositam et deputare eam futurae consecrationi. Notum est enim ideo secretam orationem facere super oblationem ut possit ex ea fieri corpus Christi. ——— Sicut enim postquam pueri clamaverunt »Osanna benedictus qui venit«, gentiles quidam, qui nondum erant Dei, quaerebant per Philippum, qui erat os lampadis, videre Jesum, in quo significatum est gentiles futuros corpus Domini per fidem, ita et iste panis quando primo ponitur in altari, datur intelligi futurum de eo fieri corpus Domini etc. Migne l. c. p. 1328 sqq.

1) Das Schlusskapitel »Qualiter quaedam orationes et cruces in *Te igitur* agendae sunt« ist ein Ordo Rom. und rührt nicht von Amalar. Mabillon führt denselben als Ordo Rom. IV. an.

siasticis officiis« schon vorgetragen habe [1]). Es werden allerdings viele Gedanken und Deutungen vorgebracht, die schon in dem dritten Buch der kirchlichen Offizien enthalten sind, der Zweck der Darstellung ist jedoch ein anderer, wie wir bereits gesehen haben; was aber die Wiederholung einzelner Gedanken und mystischer Deutungen anbetrifft, so haben wir bereits bei der Erklärung des liber antiphonarius gesehen, welche Bedeutung dieses Argument bei Amalar hat. Es erheben sich gleichwohl verschiedene Bedenken gegen die Autorschaft Amalars. Sehr auffällig ist es, dass das erste Kapitel: »De ordine Romano etc.« wörtlich dem liber officialis Amalars entnommen ist. Wenn Amalar auch oft einzelne Gedanken wiederholt, so giebt er ihnen doch stets eine andere Fassung, macht sie zur Grundlage für neue Allegorieen und Deutungen oder giebt durch andere Vergleiche dem Ganzen ein verändertes Aussehen. Deshalb wird es uns schwer, ihm zuzutrauen, dass er das erste Kapitel der neuen Schrift ohne weiteres aus der früheren Schrift abgeschrieben habe. Noch mehr; Amalar ist sonst in der Angabe der Quellen, denen er seine Zitate entnommen hat, sehr gewissenhaft, er ist ängstlich besorgt, dass er sich nicht den Vorwurf eines Plagiators zuziehe. Hier aber ist aus einer Stelle des hl. Augustinus ein ganzes Kapitel gemacht ohne jede Bemerkung. Der Verfasser scheint diese Stelle dem Buche Amalars entnommen zu haben, ohne dass es ihm zum Bewusstsein gekommen ist, dass er eine Stelle aus dem hl. Augustinus vor sich hatte. Nun können diese Mängel freilich durch das nachlässige Abschreiben entstanden sein, wofür der soeben besprochene Zustand der Schrift hinreichend Anhaltspunkte bietet. Der Ritus der Messe oder des Ordo Romanus, der hier erklärt wird, ist identisch mit dem, der den Ausführungen Amalars im liber officialis zu Grunde gelegen hat, bis auf die Erwähnung des »Credo«. Doch kann auch dies Kapitel ein Zusatz sein, wofür der Umstand spricht, dass das folgende Kapitel: »De praesentatione corporalis et calicis ad altare« mit den Worten beginnt: »Post lectum Evangelium venit subdiaconus ferens in brachio sinistro calicem etc.« Andrerseits muss man zugeben, dass zur Zeit, wo Amalar die Eclogae eventuell geschrieben hat, etwa 838, der Brauch, das Credo in der Messe zu singen, in Gallien sich immer mehr verbreitete. Auf jeden Fall scheint es aber geboten die Gründe festzustellen, welche für die Autorschaft Amalars angeführt werden können. Zu der Annahme, dass Amalar der Verfasser der Eclogae sei, hat in erster Linie die

---

1) Du Pin, Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclesiastiques tom. VII. p. 159.

Angabe des St. Galler Codex geführt [1]). Doch haben wir bereits wiederholt Beweise dafür gehabt, dass die Überschriften und Titel der Handschriften keine sichere Bürgschaft bieten. Wir müssen auch in diesem Fall nach anderen Gründen suchen, welche die Glaubwürdigkeit derselben bestätigen. Solche sind im allgemeinen Stil und Satzbau der Schrift, sowie die Art und Weise der Erklärung. Ferner passt diese Arbeit recht gut in den Rahmen der anderen Arbeiten Amalars. Er hatte zuerst seinen liber officialis geschrieben. In demselben war besonders das Sacramentarium zur Erklärung gelangt. Dann hatte er die übrigen liturgischen Textbücher: das Antiphonar, Lectionar, Cantatorium einzeln kommentiert; die vorliegende Schrift ist eine Erklärung des Ordo Romanus, gewissermassen als Abschluss seiner Erklärungen. In diesem Falle wären also die Eclogae jene Schrift, die Amalar in Lyon verfasst hat und die er selbst als »embolim opusculorum suorum« bezeichnete. Florus war dieser Schrift besonders gram wegen der vielen mystischen Deutungen; beim Durchlesen der Eclogae ist man an einzelnen Stellen wirklich versucht, der scharfen, feindseligen Kritik seines Gegners Recht zu geben. Endlich sagt Florus, dass Amalar jene Schrift dem Kaiser oder dem Erzkapellan, dem Bischof Drogo von Metz, widmen wolle. Dem Kaiser hatte Amalar bereits seinen liber officialis gewidmet, auf den Bischof Drogo würde sich die Widmung, die sich in dem Amplonianischen Codex befindet, ganz gut beziehen lassen. Er redet ihn bald mit »pater reverentissime«, bald mit »charissime frater« an und giebt ihm Lehren, wie er den Streitsüchtigen gegenüber friedfertig erscheinen müsse, wenn man auch nicht mit allen Menschen in Frieden leben könne und mit jenen, die die Werke der Finsternis liebten, keine Gemeinschaft haben solle. Die Rede macht fast den Eindruck, als wollte Amalar sich in seiner unangenehmen Lage in Lyon selbst Trost spenden und Rat geben. Fasst man diese einzelnen Erwägungen zusammen und macht für die erwähnten Bedenken wenigstens zum Teil den korrumpierten Zustand verantwortlich, in dem uns die Schrift überliefert ist, so neigt sich das Übergewicht der Gründe zu gunsten der Autorschaft Amalars.

§ 19. Über den Ursprung der vor den Eclogae gedruckten Einleitung; Verhältnis derselben zu dem liber officialis Amalars und der Expositio missae.

Die Einleitung und Inhaltsangabe vor den Eclogae gehören, wie nachgewiesen ist, einer anderen Schrift an, die nicht erhalten

1) Vgl. oben S. 93, Anm. 2.

ist. Doch können wir uns über den Inhalt und Charakter derselben hinlänglich aus der Einleitung orientieren. Honorius von Autun führt in seiner »Gemma animae« die besprochene Inhaltsangabe als ein Kapitel (De sacrificio missae) der Schriften des Rabanus Maurus an[1]). Dieser Mitteilung wird man jedoch kaum Glauben schenken können. In dem Amplonianischen Codex wird diese Schrift, wie bemerkt wurde[2]), ebenfalls unter den Schriften Rabans gefunden. An Stelle des cap. 32 des liber de institutione clericorum, das unter der Überschrift »De sacrificio missae« eine Abhandlung über die Messe einleitet, folgt in dem cod. amplon. unter demselben Titel die Einleitung und die Eclogae. Dass dieselben nicht an jene Stelle gehören, zeigt ein Blick auf die vorhandenen Ausgaben der liturgischen Schriften Rabans, in denen die Abhandlung über die Messhandlung einen ganz andern Wortlaut und Charakter hat[3]). Dass aber Raban noch einen andern Traktat über die hl. Messe geschrieben hat, in dem er nur die Gedanken Amalars wiederholt hätte, ist nicht anzunehmen. Daher wird auch wohl Honorius seine Nachricht aus dem obenerwähnten Amplonianischen Codex oder einem ähnlich korrumpierten Text geschöpft haben, zumal er die Einleitung als ein Kapitel aus den Schriften Rabans anführt.

Die Gedanken und Deutungen der Schrift, soweit wir dies aus der Inhaltsangabe nachweisen können, sind fast alle dem dritten Buch der kirchlichen Offizien Amalars entnommen; bisweilen mögen auch die Eclogae von dem späteren Verfasser benutzt sein. Wie in der Messerklärung Amalars werden auch hier die einzelnen Teile der hl. Messe mit dem Leben und Sterben Christi in Verbindung gebracht; nur springt Amalar im Laufe der Erklärung oft von diesem Gedanken ab und zieht andere Vergleiche und Deutungen herbei, um bald wieder auf die leitende Idee zurückzukommen; der Verfasser der Einleitung scheint sich ausschliesslich an diesen Vergleich, den er bis ins Kleinste durchführt, halten zu wollen.

Eine auffallende Ähnlichkeit hat die Einleitung mit einer anderen Messerklärung, die Hittorp unter dem Namen »Expositio missae« herausgegeben hatte. Er fand dieselbe in zwei alten Handschriften, von denen in der einen die Überschrift lautete: »Ordo missę, a sancto Petro institutus cum expositione sua[4])«. In der

1) Gemma animae l. I. c. 85. Migne P. L. CLXXII, 571.

2) Vgl. oben S. 93, Anm. 2.

3) Rabani Mauri liber de sacris ordinibus. Migne P. L. CXII. liber de institutione clericorum. ibid. CVII.

4) Hittorp l. c. p. 582.

That ist es eine Erklärung des Ordo Romanus und zwar eine Umarbeitung der Eclogae Amalars. Die Frageform, in welche dieselbe verändert ist, zeigt an, dass die Erklärung zu Unterrichtszwecken benutzt wurde. Als Einleitung geht die Frage voraus, zu welchem Zwecke das hl. Messopfer dargebracht werde, die Antwort nennt einen siebenfachen: 1. dass wir oft zu Gott beten; 2. dass Gott unsere Gebete und Gaben gnädig annehme; 3. für die Opfernden und Abgestorbenen; 4. um uns gegenseitig das osculum pacis zu geben; 5. auf dass die Opfergaben geheiligt werden; 6. damit durch den hl. Geist das Opfer des Blutes Christi vollendet werde; 7. damit das *Pater noster* gesungen werde. Nachdem dann die Frage: »Cur quotidie iteratur ista oblatio, cum Christus salvarit mundum per unam passionem suam et mors illi ultra non dominetur?« eingehend beantwortet ist, wird im folgenden Teil der Ordo missae erklärt, der einerseits eine Umarbeitung der Eclogae darstellt, andrerseits oft wörtlich mit der Inhaltsangabe übereinstimmt [1]). Gleichwohl möchte ich nicht behaupten, dass die Einleitung zu dieser Schrift gehöre, denn derartige Einleitungen pflegt man Schulbüchern nicht vorauszuschicken, die Expositio hat zudem eine besondere Einleitung. Es liefern uns nur diese verschiedenen Bruchstücke und Schriften einen Beweis, wie sehr man im 9. und 10. Jahrhundert, sowie auch in späterer Zeit die Schriften Amalars schätzte und sie in der verschiedensten Weise bearbeitete.

---

1) Eine kurze Zusammenstellung der auffälligsten Übereinstimmung zwischen der Inhaltsangabe der Eclogae und der Expositio wird die Behauptung rechtfertigen:

Kapitel der Inhaltsangabe:	Expositio missae:
Introitus vero ad chorum prophetarum respicit etc.	Introitus missae cui convenit? R. Patriarcharum prophetarumque praeconiis etc.
Kyrie ad eos prophetas respicit qui circa adventum Domini erant, de quibus erat Zacharias, necnon et filius eius Joannes.	Kyrie . . . quod ad eos prophetas respicit, qui circa Domini adventum fuerunt. Ex quibus est Zacharias, eiusque filius Joannes.
»Gloria in excelsis Deo« ad coetum angelorum respicit, qui gaudium nativitatis Domini pastoribus annuntiaverunt.	Postea episcopus solus »Gloria in excelsis Deo« inchoat, quia solus angelus pastoribus annunciavit Domini nativitatem.
Prima collecta ad hoc respicit quod Dominus agebat circa duodecimum annum quando ascendit Hierosolymam, et sedebat etc.	Prima collecta respicit ad hoc, quod Dominus agebat circa duodecimum humanitatis suae annum, quando ascendit Hierosolymam et sedit etc.

§ 20. Die Briefe Amalars.

Von den Briefen Amalars sind uns sechs erhalten, die, da sie wissenschaftlichen Inhaltes sind, hier eine kurze Besprechung finden mögen. Wie schon bemerkt wurde, sind dieselben von d'Achery in einer alten Handschrift aufgefunden und waren zum Teil wenigstens mit dem liber officialis vereint[1]).

Ep. I. Der erste Brief ist an den Erzbischof Jeremias von Sens gerichtet; »Clarissimo Patri et acutissimo rhetori Jeremiae vati in nostra Jerusalem« redet ihn Amalar an. Er bittet in demselben um Aufschluss über die richtige Schreibweise des Namens »Jesus«. Bevor Karl der Grosse das letzte Mal nach Rom gereist sei, hätten die Priester in Gallien »Gisus« geschrieben, was weder nach der hebräischen noch griechischen Schreibweise zu rechtfertigen sei. Seit jener Zeit hätte man meistens Jesus geschrieben; wie ihm scheine, sei das die hebräische Schreibweise, während man nach dem Griechischen *IHCOYC* richtiger »Jhesus« schreibe.

Ep. II. Jeremias gab ihm zur Antwort, dass der Philosoph Porphyrius, der beste Kenner beider Sprachen, stets Jhesus schreibe. Doch sprächen die Griechen den Buchstaben *H* in ihrer Sprache als ein langes I, und die Lateiner wie ein langes E. Man folge daher am besten den Hebräern und schreibe Jesus.

Ep. III. Diese Überschrift umfasst die Bruchstücke eines Briefwechsels zwischen Amalar und dem Bischof Jonas von Orléans über die abgekürzte Schreibart des Namens Jesus. Amalar erkundigte sich bei seinem bischöflichen Freunde, ob es angemessener wäre, auf Bildern und in Büchern die lateinischen Buchstaben IHS oder die griechischen *IHC* anzuwenden, worauf jener ihm antwortete, wie man den Namen »Christus« mit den griechischen Buchstaben *XP* schreibe, so müsste dementsprechend Jesus mit lateinischen Schriftzeichen geschrieben und gemalt werden.

Ep. IV. Der vierte Brief ist an den Bischof Rantgar von Noyon gerichtet. Dieser hatte sich von Amalar eine Erklärung der Konsekrationsworte: »Hic est calix sanguinis mei novi et aeterni testamenti, mysterium fidei« erbeten. Amalar antwortete dem Fragesteller, dass durch die Worte »calix sanguinis novi testamenti« auf den Unterschied zwischen dem alt- und neutestamentlichen Opfer hingewiesen werden solle. Im alten Testament seien die Schalen mit dem Blute der Opfertiere gefüllt gewesen. Jenes Opferblut

---

1) d'Achery, Spicilegium. tom. III. p. 330 sqq. Migne P. L. CV. 1333 sqq. vgl. oben S. 75.

sei aber nur ein Vorbild des Blutes des wahren Opferlammes, Christi, der selbst den Kelch seines Blutes vor seinem Leiden eingesetzt habe. Der alte Bund hätte aufgehört, an seine Stelle wäre der neue getreten, dieser würde aber kein Ende haben. Das deuteten die Worte »novi et aeterni testamenti« an. Der Ausdruck »mysterium fidei« belehre uns, dass wir nur durch den Glauben an dieses Geheimnis die ewige Seligkeit erlangen könnten.

Ep. V. Der Mönch Hetto[1]) hatte den Amalar gefragt, ob er ihm einen Autor mitteilen könnte, der zwischen Seraphin als masculinum und neutrum unterscheide. Als Antwort teilte ihm Amalar einige Stellen aus Hieronymus mit, der sage, dass im Hebräischen das Wort männlichen Geschlechtes sei, im Lateinischen sächlichen[2]). Diese Ansicht erhalte eine nicht geringe Stütze an der Gewohnheit der Kirche, welche täglich »Beata seraphin« [3]) bete.

Ep. VI. Veranlassung zu dem letzten der Briefe Amalars bot nicht irgend eine gelehrte Frage, sondern ein Vorwurf, den man ihm gemacht hatte. Es ist ein Verteidigungsbrief für seine eigene Person, und da er als solcher einige Bemerkungen über sein Leben enthält, konnte er bereits bei der Darstellung desselben herangezogen werden[4]). Die Anrede lautet: »Amalarius Guntrado dilecto filio in disciplina Christi«. Von Priestern, die dem Amalar feindlich gesinnt waren, aufgestachelt, hatte der junge Guntradus dem Amalar vorgeworfen, dass er während der hl. Messe alsbald nach der Kommunion Speichel auswerfe, da doch die anderen Priester das nicht thäten. Anfangs hatte dieser sich um die Rede des Knaben nicht weiter gekümmert, doch als er später auf der Reise über den Vorfall nachdachte, glaubte er nicht ganz klug gehandelt zu haben und entschloss sich, die versäumte Antwort nun mittelst eines Briefes zu geben. Einmal war es ihm darum zu thun, in dem Herzen des Jünglings keinen Argwohn und Verdacht emporkommen zu lassen als handle er aus Mangel an Glauben und Religion, und andrerseits sollte der Brief zugleich eine Antwort auf die Feindseligkeit jener sein, die dem Guntradus den Vorwurf zugeflüstert und ihn auf Amalars Schwächen aufmerksam gemacht hatten. Er leide, so schrieb er an Guntrad, stark am Asthma und könnte sich daher nicht so lange enthalten, wie es jenen gefiel, die

---

1) Es ist zweifelhaft, ob wir bei dem Namen des Adressaten an Hetto oder Hectus, Abt von Epternach und späteren Bischof von Trier, oder, was wahrscheinlicher ist, an Hetto oder Hatto, den Nachfolger Rabans von Fulda zu denken haben.

2) Hieronymi tractatus in Ezechielem l. III.

3) Praefatio missae.

4) Vgl. oben § 2 S. 19.

ihm solche Reden beigebracht hätten. Derartige körperliche Gebrechen seien aber nicht sündhaft und hinderten nicht an der Darbringung des hl. Opfers. Denn der hl. Paulus, der doch die Armseligkeiten des menschlichen Körpers wohl gekannt hätte, habe dieserhalb niemanden vom Priestertum zurückgewiesen, wohl aber jene, deren Herz mit Lastern befleckt sei. Es gebe Priester, die alles auf das Äussere legten, die ihr vom Blut der Jagdbeute triefenden Hände zwar reinigten, dann aber sofort an den Altar träten und jene, die sich über sein Gebrechen aufgehalten hätten, schienen auch dazu zu gehören. Freilich sollte man auch im äusseren Verhalten die gehörige Ehrfurcht an den Tag legen, und er würde auch längere Zeit sich des Speiens enthalten, wenn er es nur könnte; die Hauptsache aber sei ein reines Herz. Wenn man den Herrn in der rechten Gesinnung in sein Herz aufnähme, so brauchte sich niemand darüber zu beunruhigen, was dann mit dem Leib des Herrn vor sich ginge. Sicher käme er nicht an eine Stelle, wo Gott es nicht wolle. Nur der böse Wille bewirke die Sünde und beflecke das Herz. Böswilligkeit oder Mangel an Religiösität sei es aber nicht gewesen, wenn er wirklich einmal eine Partikel der Hostie ausgespieen habe.

Eine andere Frage, die Guntrad dem Amalar vorgelegt hatte, betraf den öfteren Empfang der hl. Kommunion. Guntrad hatte die Gewohnheit, nur an den Sonntagen zu kommunizieren, nicht innerhalb der Woche. Er berief sich dafür auf den Bischof Gennadius von Marseille. Amalar erklärte, dass er mit dieser Gewohnheit nicht einverstanden sei. Es gebe auch griechische Priester, die vom Donnerstag an sich der Messe enthielten, um sich auf den Sonntag vorzubereiten. Allein, wenn nun einer am Dienstag oder Mittwoch eine Sünde beginge, von der er nicht eher losgesprochen würde als nach dem Sonntag, was dann? Deshalb sei es richtiger, so oft zu kommunizieren, als das Herz frei sei von Sünde und sich zu dem himmlischen Gast hingezogen fühlte. Da sei auch die Mahnung des hl. Augustinus, den er mit grösserer Sicherheit zum Gewährsmann machen könnte, als Gennadius, der vielleicht auch nur alle acht Tage das hl. Messopfer dargebracht habe.

§ 21. Die von d'Achery und Martène herausgegebenen Fragmente einiger Briefe haben den Amalar nicht zum Verfasser.

I. De observatione Quadragesimae. — In der Migneschen Ausgabe der Werke Amalars findet man seinen Briefen noch zwei besondere Abschnitte beigedruckt. Das erste ist dem Spici-

legium [1]) entnommen und ist betitelt: »De observatione Quadragesimae«. Achery hatte dieses Stück am Ende der Briefe des dritten Buches Amalars in einigen Handschriften entdeckt und hielt es auch für das Bruchstück eines sonst unbekannten Briefes Amalars. Wahrscheinlich ist dasselbe durch irgend einen Zufall an jene Stelle in die Handschriften hineingeraten, denn es ist ein Bruchstück des Kapitulare, das Theodulf von Orleans an seinen Klerus erliess, und bildet dort das 39. und 41. Kapitel [2]).

II. Ep. VII. Ad episcopum anonymum. — Der folgende Teil bildet das Bruchstück eines Briefes an einen neugeweihten Bischof. Martène und Durand fanden ihn in zwei Handschriften zu Corbie bei den anderen Werken Amalars und schlossen daraus, dass auch dieses Schreiben von Amalar stamme, der es vielleicht an Rantgar oder Jeremias adressiert habe [3]). Doch hat diese ganze Hypothese nur den Halt, dass es in zwei von einander abhängigen Handschriften mit den Schriften Amalars vereint war. Dem steht jedoch die Ausdrucksweise und der Stil des Briefes entschieden entgegen; denn so kurz derselbe auch ist, so ist doch von allen der grosse Unterschied, der zwischen der Schreibweise Amalars und dem dunklen und schwerfälligen Stile des Verfassers dieses Briefes herrscht, anerkannt worden [4]).

---

1) d'Achery, Spicilegium, in den älteren Ausgaben VII., in den neueren III.

2) cfr. Theodulfi Aurelianensis episcopi capitula ad presbyteros parochiae suae. cc. 39 et 41. Migne P. L. CV. 204.

3) Martène et Durand, Thesaurus Anecdotorum tom. I. fol. 25. Paris 1717.

4) cfr. Hist. lit. de la France. IV. 545 sq.

Sechster Abschnitt.

Die dogmatischen Anschauungen Amalars über die hl. Eucharistie.

§ 22. Über die sterkoranistischen Vorstellungen, die Florus dem Amalar vorwarf.

Aus den Schriften Amalars seine dogmatischen Anschauungen festzustellen ist nicht ohne Schwierigkeit. Er schrieb zu einer Zeit, wo es noch keine feststehende theologische Terminologie gab, wo vielmehr ein jeder nach einem anderen Ausdruck seiner Gedanken und Vorstellungen suchte. Dieser Umstand macht es aber oft schwer, genaue Auskunft über die Anschauungen jener Zeit zu geben. Bei Amalar kommt noch der persönliche Umstand hinzu, dass er in seinen Anschauungen oft unklar und ungenau ist, so dass er in seinen Worten oft etwas ganz anderes ausdrückt, als er hatte sagen wollen. Diese Schwäche hat Florus gut zu benutzen verstanden, und mit Hülfe derselben seinen Gegner auf dem Konzil zu Kierzy als einen der schlimmsten Häretiker dargestellt [1]). Hat er dabei auch oft die Worte Amalars gepresst und falsch ausgelegt, um sie seinen Tendenzen dienstbar machen zu können, so lässt sich doch nicht leugnen, dass Amalar zu manchen Missverständnissen und Missdeutungen selbst Veranlassung gegeben hat und dass manche seiner Ausdrücke sich nur schwer rechtfertigen lassen, z. B. der Satz »Panis autem est Christus, sanguis anima, ut sit totus Christus. Doch läst sich in fast allen Fällen aus dem Zusammenhange erkennen, was Amalar hat sagen wollen, womit zugleich nachgewiesen ist, dass, wenn auch die Ausdrucksweise übel gewählt ist, sie seiner Rechtgläubigkeit doch nicht widerspricht. Wie der ihm so übel vermerkte

---

1) Vgl. oben § 8 S. 49.

Ausdruck: »Corpus Christi est triforme« und ebenso die Unterscheidung zwischen sacrificium electorum et peccatorum zu verstehen sei, ist schon früher angegeben [1]); von den Anklagen zu Kierzy mag nur eine hier näher erörtert werden, es ist die kapernaitische Anschauung über die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie. Zur Zeit der Reformation haben besonders die Calviner aus seinen Schriften den Beweis zu bringen versucht, dass Amalar nicht an eine reale Gegenwart Christi im Altarsakrament geglaubt habe. Auch in späterer Zeit sind ähnliche Versuche angestellt worden.

Endlich hat Mabillon eine Abhandlung geschrieben über die im frühen Mittelalter vielfach herrschende Ansicht, dass durch Vermischung der konsekrierten Hostie mit nicht konsekriertem Weine auch der letztere konsekriert und in das Blut Christi verwandelt würde [2]). Diese Erörterungen knüpften sich zumeist an den Brauch der missa praesanctificatorum am Charfreitag; aber die Frage wurde praktisch, als einige Priester weitere Konsequenzen aus der Lehre zogen. Dieselben glaubten, wenn sie aus Versehen Wasser statt Wein bei der hl. Messe gehabt und diesen Irrtum erst nach der Konsekration bemerkt hätten, so genügten sie ihrer Pflicht, wenn sie den Wein nachträglich mit einer Partikel der hl. Hostie vermischten, denn dadurch wäre auch der Wein konsekriert. Einer der ersten Gewährsmänner, die Mabillon für die Ansicht von der Gültigkeit der consecratio per commixtionem anführen konnte, war Amalar. Diese verschiedenartigen Anklagen wider den Glauben Amalars und die Urteile über seine Ansichten inbetreff der hl. Eucharistie mögen in den folgenden Zeilen eine kürze Besprechung finden.

Die Zeit, in der Amalar lebte, kannte noch keinen Zweifel an die reale Gegenwart Christi im Sakramente des Altares [3]). Erst der Rationalismus Berengars hat diesen geschaffen. Dass der Leib Christi in der Eucharistie wirklich zugegen sei, bezweifelte niemand; allein man begann um diese Zeit sich nähere Rechenschaft zu geben über die eigenen Vorstellungen, die man von der Gegenwart Christi in der Eucharistie hat. So entstand die Frage nach dem Verhältnis des eucharistischen Leibes zu dem Leibe, in dem

1) Vgl. oben § 8 S. 49 ff.

2) Mabillon, Museum italicum II. Commentar. praevius XII. p. LXXVI. Migne P. L. LXXVIII, 894.

3) Vgl. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters I, 160 ff. Wien 1873. Schnitzer, Berengar von Tours. München 1890. S. 130 u. 208.

der Herr auf Erden wandelte, und dem himmlisch verklärten Leibe Christi. Eine weitere Kontroverse lautete: Wie ist der Leib Christi in der Eucharistie zugegen? Die bekanntesten Theologen jener Zeit, wie Paschasius, Rabanus, Ratramnus, beantworteten die Frage dahin, dass man wohl zwischen der äusseren Hülle, der sinnfälligen Erscheinung und dem geistigen Inhalt, dem verklärten Leibe Christi, unterscheiden müsse. Freilich waren die termini der Scholastiker (species und substantia) noch nicht erfunden und fixiert: jeder suchte den Begriff in seiner Weise auszudrücken, wobei es nicht fehlen konnte, dass der eine den andern missverstand. Doch gab es auch viele unter den Theologen, die sich zu dieser Unterscheidung noch nicht zu erheben vermochten; sie glaubten vielmehr, dass die Eucharistie auch ihrer sinnenfälligen Erscheinungsweise nach der Leib Christi sei. Des weiteren fragte man, ob die Eucharistie nach dem Genusse auch den Gesetzen der Digestion unterliege, wie die anderen Speisen. Für die Vertreter der grobsinnlichen Anschauungsweise musste die Frage geradezu blasphemisch lauten, aber auch unter den Gelehrten, die zwischen der äusseren Gestalt und der inneren Substanz wohl zu unterscheiden wussten, gab es viele, die von der Behauptung, dass die äusseren Gestalten den Gesetzen der gewöhnlichen Speise unterliegen, nichts wissen wollten. Paschasius nannte diese Vorstellung eine Frivolität[1]). Rabanus Maurus dagegen antwortete dem Bischof Heribald von Auxerre auf dessen Fragen, dass das Sichtbare an dem Sakramente dem Prozesse der Digestion und Sekretion unterliege[2]), doch wurde er wegen dieser Ansicht von Gerbert von Aurillac und Wilhelm von Malmesbury scharf getadelt[3]). Seit dem 11. Jahrhundert nannte man jene, die sich für die Digestion aussprachen, Sterkoranisten. Dass übrigens jemand behauptet hätte, der eucharistische Leib selbst sei dem Sezess unterworfen, kann man trotz einiger Ausdrücke, in denen der Unterschied zwischen den Gestalten und der Substanz nicht klar hervortritt, schwerlich behaupten[4]). Auch die Schriften Amalars und sein Streit mit Florus werfen einen Reflex auf die lebhaft erörterte Kontroverse. In dem Briefe an Guntrad[5]), der ihm bekanntlich Vorwürfe darüber gemacht hatte, dass er sobald nach der Kommunion ausspucke und

1) De corpore et sanguine Domini cap. XX. ed. Sirmond. Paris 1618. p. 1605.

2) Ep. ad Heribaldum. Mabillon, acta SS. ord. s. Ben. saec. IV. P. II. p. 597.

3) Vgl. Schnitzer, Berengar p. 207.

4) Du Pin, Nouvelle Bibliothèque VII, 73 sq. Vgl. Schnitzer l. c. Anm. 2.

5) Ep. VI. ad Guntradum. Vgl. oben S. 105 f.

so den Leib des Herrn der grössten Gefahr einer Verunehrung aussetze, schrieb Amalar, dass es die erste Sorge eines jeden Menschen sein müsste auf die Gesinnung zu achten, mit der er den Leib des Herrn empfinge. Was weiter mit demselben geschähe, hätten wir nicht zu verantworten. Habe er den Leib des Herrn in guter Gesinnung empfangen, so brauche er sich nicht darum zu kümmern, ob derselbe unsichtbar in den Himmel aufgenommen werde, oder im Körper verbleibe bis zum Tode, oder in die Luft ausgehaucht werde, oder endlich mit dem Blut oder durch die Poren aus dem Körper entfernt werde, nach den Worten des Herrn: »Alles, was zum Munde eingeführt wird, kommt in den Magen und nimmt seinen natürlichen Ausgang« [1]). Fast mit den gleichen Ausdrücken, nur in einigen Teilen noch etwas spezialisierter, hatte er über diesen Gegenstand auf der Diözesansynode zu Lyon gesprochen [2]). Wir haben in diesen Worten die verschiedenen Ansichten und Möglichkeiten, mittelst deren man die angeregte Frage zu lösen versuchte. Amalar will sich nicht für die eine oder andere Meinung entscheiden; wahrscheinlich hatte er selbst keine rechte Klarheit über die Frage. Doch neigt sich seine Ansicht der zuletzt geäusserten Möglichkeit zu, für die er als Beweis eine Stelle aus der hl. Schrift anführt. Insofern als Florus es verurteilt, dass Amalar diese Fragen, die immerhin etwas delikater Natur sind, so weitläufig behandelt, können wir ihm beistimmen. Er geht aber weiter und verwirft überhaupt die Ansicht Amalars. »Der Herr hat gesagt«, so hält er ihm entgegen, »Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut ist wahrhaft ein Trank« [3]). Wenn wahrhaft und wirklich, so auch unverweslich, denn es ist keine Speise des Leibes, sondern des Geistes, mit dem Glauben zu empfangen, nicht mit dem Munde [4]). Auch der hl. Petrus habe gesagt: »Nicht mit vergänglichen Dingen, mit Silber oder Gold, seid ihr erkauft, sondern mit dem kostbaren Blute Christi« [5]). Eine gewisse Berechtigung zu seinen Angriffen giebt dem Florus der Umstand, dass Amalar nicht genugsam den Unterschied zwischen den äusseren Gestalten und der Substanz hervorhebt,

---

1) Mat. 15, 17.

2) Vgl. Streitschrift cod. S. Galli p. 46.

3) Joan. 6, 56.

4) Si vere utique et incorruptibiliter. Non enim est cibus ventris sed mentis, fide appetendus, non gula. Streitschrift cod. S. Galli p. 46.

5) I. Petr. 1, 18 sq.

sondern für die ersteren metonymisch den Ausdruck Corpus et sanguis Domini gebraucht. Thatsächlich denkt er nur an eine Korruption der Gestalten, während Florus auch davon nichts wissen will[1]).

§ 23. Über den Glauben Amalars an die reale Gegenwart Christi im Altarsakrament.

Durch die Erörterung über den Sterkoranismus Amalars ist zugleich eine andere Frage beantwortet, nämlich die nach seinem Glauben an die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie. Der Vorwurf des Sterkoranismus, den Florus ihm macht, hat diesen Glauben notwendig zur Voraussetzung. Ein solches Urteil aus dem Munde seines erbittertsten Gegners dürfen wir von vornherein in diesem Punkte als unparteiisch annehmen. Gleichwohl mögen einige Worte über die Sätze gesagt werden, die man gewöhnlich zum Beweise anführt, dass Amalar nicht an eine reale Gegenwart geglaubt habe[2]). Es geht bei diesen ähnlich wie bei den Anklagen des Florus: entweder war Amalar selbst unklar im Ausdruck seiner Gedanken, oder die Behauptung war die Folge eines missverstandenen, weil aus dem Zusammenhange gerissenen Satzes. Als Beweise pflegt man anzuführen Sätze wie: »Oblata et calix Dominicũm corpus *signant*«[3]) — »Panis extensus super altare corpus Domini *monstrat* extensum in cruce«[4]) — »Hic calix est *in figura* corporis mei«[5]). — Bei den letzten Worten zeigt schon der Nachsatz: »in quo est sanguis qui manabit de latere meo«, wie Amalar den Ausdruck verstand. In dem Brief an Rantgar, dem dieser Satz entnommen ist, erklärt Amalar die Einsetzungsworte: »Dies ist nämlich der

1) Bei d'Achery, Spicilegium I, 149 findet sich eine »Responsio cuiusdam de corpore et sanguine Domini«, die ebenfalls die Frage beantwortet, was nach der Kommunion mit dem Leibe Christi geschehe. Dieselbe stammt aus der Zeit Amalars, und Baluzius nennt ihn auch als den Verfasser derselben, ohne aber Gründe für diese Behauptung anzugeben. Es ist mir auch nicht gelungen, ein Beweismoment für diese Hypothese aufzufinden. Zwar ist der Stil der Responsio der Schreibart Amalars ähnlich; aber die Art und Weise, wie der Verfasser seine These entwickelt, ist doch von der Beweisführung Amalars sehr verschieden. Inhaltlich oder sachlich kommt er allerdings auch zu dem Resultat, dass die Gestalten der Korruption unterliegen, aber er ist im Ausdruck ungleich vorsichtiger wie Amalar.

2) Vgl. Alex. Nat., Hist. eccles. tom. VI. saec. IX. dis. XII. p. 352 gegen die Kalviner Claudius und La Roque. — Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte Leipzig 1847. II, 181. — Rückert in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, herausgeg. von Hilgenfeld. I. Jahrg. 1858. S. 38. — Schnitzer, Berengar S. 131.

3) De eccles. offic. III, 26. Migne P. L. CV, 1144.

4) Ibid.

5) Ep. IV. ad Rantgarium ibid. p. 1334.

Kelch meines Blutes u. s. w.« »Der Kelch meines Blutes«, so führt er aus, »bedeutet so viel, als der Kelch, worin mein Blut enthalten ist; der Kelch bedeutet den Leib (in figura corporis), in dem das Blut enthalten ist, das aus meiner Seite fliessen wird«. Er vergleicht also den Kelch, das Gefäss, in dem sich der konsekrierte Wein befindet, mit dem Leibe des Herrn. In dieser Fassung, die sich aus dem Zusammenhange als die richtige erweist, ist der Satz ein Beweis für den Glauben Amalars an die reale Gegenwart Christi. Die beiden anderen Sätze: »Die Hostie und der Kelch bedeuten den Leib des Herrn« — sowie »Das auf dem Altar ausgebreitete Brot stellt den Leib des Herrn dar, wie er am Kreuze hing« — sind der Messerklärung Amalars entnommen. Es ist schon früher darauf hingewiesen, dass Amalar in diesen Erklärungen besonders die rememorative Bedeutung der hl. Messe als einer Gedächtnisfeier des Kreuzesopfers hervorhebt. Seine Erklärungsweise der einzelnen Gebete und Rubriken veranlasste ihn, diese Bedeutung besonders hervorzuheben, und gewiss kann ihr niemand die Berechtigung absprechen. Ist auch das Messopfer identisch mit dem Kreuzesopfer, so ist es doch auch eine sinnlich-figürliche Repräsentation des letzteren; freilich geht dieselbe bei Amalar zu sehr ins einzelne. Wie der Priester nach der Wandlung den Nicodemus repräsentiert und der Diakon den Joseph von Arimathia, wie das sudarium auf dem Altar an das Grabtuch des Herrn erinnern soll, so hat nach Amalar auch jede Zeremonie, die mit und an der Hostie oder dem Kelch vorgenommen wird, ihre Bedeutung als Darstellung eines Aktes aus der Leidensgeschichte. Nimmt der Priester bei der Konsekration die Hostie in die Hände, so wird der Herr ans Kreuz geschlagen; liegt die Hostie ausgebreitet auf dem Altare, so zeigt sie auf den Herrn, wie er am Kreuze hängt; macht der Priester zwei Kreuzzeichen über die Hostie und den Kelch, so führt er uns dadurch die Wahrheit vor die Augen, dass der Herr für die Juden und Heiden gestorben ist; hebt der Priester die Hostie und der Diakon den Kelch empor, so wird Christus vom Kreuz herabgenommen, denn Hostie und Kelch bezeichnen beide den Leib des Herrn. — Man mag nun über die einzelnen Deutungen denken, wie man will; sicher sind nicht alle gleich glücklich gewählt, aber andrerseits wird man auch nicht den Beweis daraus ziehen können, dass Amalar ein Symboliker gewesen sei. Wenn er die Bedeutung der hl. Messe als Darstellung und Erinnerungsfeier des Kreuzesopfers hervorhebt, so hat das seine volle Berechtigung; der Heterodoxie würde man ihn erst dann zeihen können, wenn er bei dieser Deutung einer Er-

innerungsfeier stehen bleiben und eine andere Bedeutung nicht anerkennen wollte. Doch fehlt es nicht an Ausdrücken, in denen er die Identität des Messopfers mit dem Kreuzesopfer ausspricht und seinen Glauben an die reale Gegenwart Christi im Altarsakrament offen dokumentiert. So sagt er ebenfalls in der Messerklärung bei der Konsekration: »Hic credimus naturam simplicem panis et vini mixti verti in naturam rationabilem, scilicet corporis et sanguinis Christi«[1]) und an einer anderen Stelle: »Wunderbar und gross ist der Glaube der hl. Kirche, die mit ihren Augen sieht, was dem Sterblichen abgeht; die sieht, was sie glauben muss, obwohl sie nicht sieht, was es dem Scheine nach ist. Sie glaubt, dass das Opfer durch die Hände der Engel vor das Angesicht des Herrn getragen wird, und weiss, dass es genossen werden muss mit dem Munde des Menschen. Sie glaubt nämlich, dass es das Fleisch und Blut Christi sei (corpus et sanguinem Domini esse), und dass durch diese himmlische Speise die Seelen der Empfänger mit himmlischer Segnung erfüllt werden[2]).« — Auch in den Eclogae spricht er sich in gleichem Sinne aus: »Es ist bekannt, dass die oratio secreta deshalb über die Opfergabe verrichtet wird, damit der Leib Christi aus derselben werden könne« (ut possit ex ea fieri corpus Domini[3]). Ähnliche Stellen lassen sich aus seinen Briefen anführen, wie der Brief an Guntrad nur dann verständlich ist, wenn man den Glauben Amalars an die reale Gegenwart Christi voraussetzt.

§ 24. Die Anschauungen Amalars über die Möglichkeit einer Konsekration durch Vermischung der konsekrierten Hostie mit dem Wein, und durch das »Pater noster« als Konsekrationsgebet.

In dem Ordo Romanus, der in dem Codex Vindocinensis enthalten war, fand Mabillon bei der Missa praesanctificatorum in Parasceve die Worte: »Cum vero dixerit Amen, sumit de sancta et ponit in calicem, nihil dicens, nisi forte secrete aliquid dicere voluerit. Pax Domini non dicat quia non sequuntur oscula circumstantium. *Sanctificet autem vinum non consecratum per sanctificatum panem.* Et communicant omnes cum silentio et sic expleta sunt universa«[4]). Auch in dem Ordo Romanus vulgatus, den Hittorp herausgegeben hat, findet sich eine ähnliche Bemerkung: »Sancti-

---

1) De eccles. off. III, 24. Migne l. c. 1141 B.
2) ibid. c. 25 p. 1142 B.
3) Eclogae: de secreta l. c. p. 1328.
4) cfr. Mabillon, Museum italicum II. Commentarius praevius XII. sqq.

ficatur autem vinum non consecratum per sanctificatum panem« [1]). Man kann darüber streiten, in welcher Bedeutung das Wort »sanctificare« von dem Urheber dieses Satzes aufgefasst ist, ob er nur an eine Heiligung des Weines dachte, oder, was wahrscheinlicher ist, an eine eigentliche Verwandlung, denn man kann in demselben Satz das Wort zu »panis« hinzugesetzt doch nicht anders fassen als zu »vinum«; sicher ist, dass Amalar und viele seiner Zeitgenossen hier an eine eigentliche Verwandlung dachten. Amalar machte diese Ansicht um so unbedenklicher zu der seinen, als er dem Ordo Romanus eine sehr hohe Auktorität zusprach und ihn fast noch höher schätzte als das Sacramentarium. Es gab jedoch viele, wie Amalar selbst sagt, die zweifelten, ob am Charfreitage eine wirkliche Konsekration des Weines stattfände, die sich dafür auf Papst Coelestin beriefen, der befohlen hätte, dass an diesem Tage die Sakramente überhaupt nicht gefeiert werden sollten. Amalar glaubte dagegen seine Ansicht bestätigt gefunden in einem Briefe des Papstes Gregors des Grossen an Johannes, den Bischof von Syrakus [2]). Aus dem Briefe entnehmen wir, dass dem Papste Vorwürfe gemacht waren, weil er, der doch sonst immer die Kirche von Konstantinopel zu unterdrücken suchte, in der Liturgie dieselbe dennoch zum Muster nähme und verschiedene griechische Gebräuche in die römische Kirche eingeführt hätte; so würde auf seinen Befehl das Alleluia ausserhalb der Osterzeit gesungen, so hätte er das Kyrie eleison in die Messe eingeführt und das Pater noster an eine andere Stelle gesetzt. Gregor rechtfertigte sich gegen die einzelnen Vorwürfe und sagte in dem Brief über das Pater noster: »Das Gebet des Herrn aber sprechen wir deshalb bald nach dem Kanon, weil es die Gewohnheit der Apostel war, dass sie die Konsekration der Opfergabe nur bei diesem Gebet vornahmen« (quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent). Aus diesen Worten schloss Amalar, dass die Apostel die oratio Dominica als Konsekrationsformel gesprochen und sonst kein Gebet verrichtet hätten. »Es wird hierdurch«, sagt er, »jeder Zweifel in betreff des Charfreitags gehoben, wo einige zweifeln, ob der Leib Christi an demselben konsekriert werde oder nicht. An diesem Tage wird die apostolische Konsekrationsweise wiederholt, der zufolge nur das Gebet des Herrn über den Leib und das Blut Christi gesprochen wurde. Wenn es daher nach der Mahnung des Ordo

1) Hittorp l. c. p. 67.
2) Gregorii Ep. lib. IX. ind. II. Ep. XII. Migne P. L. LXXVII. 956.

Romanus nicht notwendig wäre, den Leib des Herrn bis zum Charfreitag zu bewahren, so wäre es überhaupt nicht nötig, ihn aufzubewahren, weil allein das Gebet des Herrn zur Konsekration des Leibes Christi genügte, wie es hinreicht zur Verwandlung des mit Wasser vermischten Weines. Die Worte des Papstes Innocenz, dass an diesen beiden Tagen die hl. Geheimnisse nicht gefeiert würden, sind dahin zu verstehen, dass sie nicht nach unserem Brauch gefeiert werden«[1]). Aus diesen Worten geht deutlich hervor, dass Amalar eine Konsekration sowohl per commixtionem, als auch vermittelst des Pater noster als Konsekrationsformel für möglich hielt. Als er später im Auftrage Ludwigs des Frommen nach Rom zum Papst Gregor IV. reiste, erkundigte er sich dort bei dem Archidiakon Theodor, wie man es in Rom mit der Feier des Charfreitags halte, ob an diesem Tage auch alle zur hl. Kommunion gingen, wie es der Ordo Romanus vorschriebe. Jedoch der römische Archidiakon wollte von der Vorschrift des Ordo Romanus nichts wissen und erwiderte: »In der Station, wo der Papst das Kreuz grüsst, kommuniziert niemand«[2]). Dieser Bescheid brachte den Amalar etwas in Verlegenheit. Die Auktorität seines Ordo Romanus erlitt dadurch einen nicht geringen Stoss, und seine eigene Erklärung, die darauf fusste, war somit hinfällig geworden. Er beschloss daher, diese Stelle zu korrigieren. Doch änderte er, wie schon Mabillon hervorhebt, bei der Korrektur nur die Worte des Kapitels, nicht den Sinn derselben. Seine Überzeugung, dass durch die commixtio panis consecrati cum vino non consecrato der letztere auch konsekriert werde, tritt auch in dem neuen Text deutlich hervor. Nachdem er die in Rom erhaltene Auskunft über den dortigen Gebrauch mitgeteilt hat, fährt er fort: »Wer nach der Vorschrift des Buches durch Vermischung des Brotes mit dem Weine den Wein konsekriert, beobachtet nicht die Tradition der Kirche, über die Innocenz sagt, dass an diesen beiden Tagen die Geheimnisse überhaupt nicht gefeiert werden«[3]). Die Stelle über das Pater noster in seinem vierten Buche hatte mit dieser Veränderung ihren Hauptzweck verloren, er liess sie deshalb bei der Korrektur ganz fallen. Vielleicht mochte diese Ausführung auch bei seinen Freunden auf Widerspruch gestossen sein, und ihm selbst mochte es inzwischen klar geworden sein, wie wenig begründet seine Ansicht war.

1) De eccles. off. IV, 25. Migne l. c. p. 1210 sq.
2) De eccles. off. l. I. c. 15. Migne l. c. p. 1032.
3) Ibid.

Amalar stand mit seiner irrigen Anschauung über die consecratio per commixtionem nicht allein unter seinen Zeitgenossen, sie bildete vielmehr den Gegenstand einer allgemeinen Kontroverse. Seine Schriften haben jedoch nicht wenig zur Verbreitung derselben beigetragen. Die erste Auflage seiner Bücher über die kirchlichen Pflichten scheint allgemeiner verbreitet gewesen zu sein, als der verbesserte Text, denn fast alle späteren Schriftsteller haben jene benutzt. Mabillon zählt sogar eine Reihe Sacramentarien und Missalien auf, in die jene Lehre übergegangen ist. So enthielt ein Missale der Reimser Kirche ad diem Parasceve die Rubrik: »ut de sacrificio particula mittatur in calicem dicendo: „Fiat unitio et consecratio corporis et *sanguinis* Domini nostri Jesu Christi, sumentibus in remissionem peccatorum in vitam aeternam"«. — Ähnliche Bemerkungen fanden sich in dem Pontificale von Noyon und verschiedenen Missalien derselben Kirchenprovinz, auch in den fränkischen Klöstern, in Belgien und der Schweiz, in England und Spanien, ein Beweis, wie weit diese Auffassung sich verbreitet hatte. Die Erklärungen der liturgischen Schriftsteller in den nächsten Jahrhunderten lassen sich fast alle auf die Auktorität Amalars zurückführen. Pseudo-Alkuin schreibt wörtlich nach Amalar: »Pax Domini non dicitur, quia non sequuntur oscula circumstantium. Sanctificatur autem vinum non consecratum per sanctificatum panem«[1]). Der Verfasser des Micrologus, ein Zeitgenosse Gregors VII., hat sowohl die consecratio per commixtionem, als auch die oratio Dominica als Konsekrationsgebet in seine Schrift aufgenommen. »Quia et in Parasceve vinum non consecratum cum Dominica oratione et Dominici corporis immissione iubet consecrare, ut populus plene possit communicare«[2]). Um diese Zeit begann man aber auch energischer gegen den Irrtum anzukämpfen. So sah sich der hl. Bernhard veranlasst dagegen aufzutreten, als der Fall einmal praktisch geworden war und ein Abt, der aus Versehen bei der hl. Messe Wasser in den Kelch gegossen und nach der Wandlung, als er seinen Irrtum bemerkte, Wein zugleich mit einer Partikel der konsekrierten Hostie hineinthat und nun glaubte, auch den Wein konsekriert zu haben. Der hl. Bernhard hob hervor, dass durch die Vermischung mit der hl. Hostie der Wein wohl geheiligt aber nicht konsekriert würde. Wenn ihm selbst ein derartiger Fall vorgekommen wäre, so hätte er Wein in den Kelch gegossen und darüber die Konsekrationsworte gesprochen, indem er begonnen

---

1) De divin. officiis cap. Feria VI. quae et Parasceve. Hittorp l. c. p. 59.
2) Micrologus c. 19. ibid. p. 444.

hätte mit: »Simili modo etc.«[1]). Ähnlich sprach sich Johannes Belethus[2]) aus und Durandus[3]), der dabei besondere Rücksicht auf die Urheber oder Verbreiter des Irrtums, Amalar und Micrologus, nahm. Dieser korrekten Auffassung wurde auch in liturgischen Büchern Ausdruck verliehen: so enthielt ein Pariser Missale am Charfreitage die Worte: »Non est consecratum vinum per immissionem partis hostiae consecratae in ipsum etc.« und warnt den Priester, dass er nicht sage: »Commistio corporis et *sanguinis*«, überhaupt das Wort sanguis nicht gebrauche. Ähnlich sagt ein Reimser Pontificale, dass der Wein nur geheiligt, nicht konsekriert sei[4]).

---

1) Bernhardi Epistolae. Ep. 69 ed. Mabillon ed. IV. Paris 1839. vol. 1. P. 1 fol. 219.

2) Joh. Belethi de divinis officiis c. 99. cfr. Mabillon Mus. ital., Comment. praev. p. XCII.

3) Durandi rationalis liber VI. c. 75.

4) Mabillon l. c. p. LXXXVIII.

III. Teil.

Die Schriften Amalars als Quelle für die Geschichte der Liturgie karolingischer Zeit

und ihr

Einfluss auf die liturgische Litteratur vom neunten bis dreizehnten Jahrhundert.

§ 25. Einleitung.

Die Schriften Amalars haben für uns eine ganz andere Bedeutung als für seine Zeitgenossen. Die Erklärungen, welche er von den Zeremonieen und Gebeten der Liturgie giebt, die allegorisch-mystischen Deutungen der kirchlichen Funktionen bilden für uns die Schale, aus der wir eine Fülle von Kenntnissen über den Zustand und die Beschaffenheit der damaligen Liturgie zu gewinnen suchen. Die Liturgie, soweit sie den Darstellungen Amalars zu grunde liegt, trägt noch merklich das Gepräge der Übergangsperiode vom gallikanischen Ritus zum römischen an sich. Wie bekannt, gelangte der Ritus Roms in den fränkischen Kirchen nicht unvermischt zur Annahme; einerseits hielt man dort an manchen liebgewordenen Bräuchen fest, und andrerseits waren auch die von Rom überkommenen liturgischen Bücher nicht umfassend genug, um in allen Fällen dem Gottesdienst zur Grundlage dienen zu können. Oft haben daher Gebräuche römischen und gallischen Ursprunges unvermischt neben einander bestanden, denn wo man mit den neueingeführten Zeremonieen und Gebeten nicht ausreichte, wurden die früher üblichen wieder aufgenommen. Noch Walafrid Strabo erzählt, dass in den liturgischen Büchern zu seiner Zeit viele Stücke aus den früher gebrauchten gallischen Texten enthalten seien, die ein Kundiger sowohl am Wortlaut wie auch an der Melodie erkennen könnte [1]). Doch hatte Karl der Grosse durch seine Bemühungen die Willkür bei der Veränderung möglichst fernzuhalten gesucht und dafür gesorgt, dass die Bearbeitungen der römischen Bücher, die notwendigen Änderungen und Zusätze, von berufener Hand vorgenommen würden, wobei man die fremden Elemente zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzuschmelzen versuchte. Diese neuentstandenen gallisch-römischen Texte fanden

1) Et quia gallicana ecclesia, viris non minus peritissimis instructa, sacrorum officiorum instrumenta habebat non minima ex eis aliqua Romanorum officiis immixta dicuntur, quae plerique et verbis et sono se a caeteris cantibus discernere posse fateantur. Walafridi Strabonis lib. de rebus eccles. c. 26. ed. Knöpfler p. 83.

fast überall Aufnahme. So verhältnismässig schnell sich aber einerseits der römische Ritus verbreitete und einbürgerte, so rasch schwand andrerseits bei den meisten die Kenntnis des altgallischen Brauches, und wo aus den Anmerkungen nicht das Gegenteil hervorging, hielt man alles für römischen oder gregorianischen Ursprunges. Auch die Quellen, aus denen wir bei weitem die meisten Kenntnisse über die alte römische Liturgie schöpfen, in erster Linie die offiziellen Texte, die Sakramentarien, Antiphonarien und Ordines, entstammen dieser Periode und die Kontroversen, welche bis auf den heutigen Tag über Ursprung, Alter, Veränderungen mancher dieser Bücher fortdauern, beweisen, wie schwer es oft ist, den ursprünglichen römischen Text herauszuschälen, die in Gallien erlittenen Veränderungen zu bestimmen und so ein Bild des thatsächlichen Verlaufs des Gottesdienstes zu geben. Auch wurden nicht alle Besonderheiten in die offiziellen Bücher eingetragen. Die liturgischen Schriftsteller jener Periode aber hielten sich meist an die vorliegenden Texte und erklärten dieselben oft mit dem sichtlichen Bestreben, den Klerus mit denselben bekannter zu machen und dadurch auf eine Verbreitung derselben einzuwirken; Notizen über thatsächliche Verhältnisse und Besonderheiten finden sich daher verhältnismässig selten. Auch Amalar hatte ursprünglich nur die Absicht, Erklärungen der gebräuchlichen römischen Texte zu schreiben. Seine Verbindung mit Rom aber brachte ihn von selbst dahin, Vergleiche zwischen den dortigen und den heimatlichen Gebräuchen beim Gottesdienst anzustellen. Diese Beobachtungen, sowie die Konferenzen mit dem römischen Archidiakon Theodor überzeugten ihn, dass die Bücher, die er bisher für treue Zeugen des eigentlich römischen Ritus angesehen hatte, oft an Zuverlässigkeit zu wünschen übrig liessen. Er verfehlte nicht, seine Beobachtungen, selbst noch halb erstaunt über solche Verschiedenheiten, niederzuschreiben. Dieselben bieten uns manchen Anhaltspunkt zur Erforschung und Darstellung der thatsächlichen Entwicklung des Gottesdienstes. Ein ähnliches Eingehen auf die bestehenden Verhältnisse finden wir etwa zwei und ein halbes Jahrhundert später wieder bei dem Verfasser des Micrologus. Doch sind die Verhältnisse zu seiner Zeit ganz anders als jene, die Amalar geschaut und dargestellt hatte. Die römisch-gallische Liturgie hatte sich bereits fest eingebürgert und sich selbständig weiterentwickelt. Manche der im Frankenreich hergestellten Texte hatten schon wieder ihren Weg nach Rom gefunden und dort die Spuren ihres Einflusses hinterlassen; dadurch hatte die fränkische Kirche sich der römischen momentan überlegen gezeigt und selbst

die Führung in der Liturgie übernommen. Infolge dessen war man auch bei der liturgischen Gesetzgebung weniger ängstlich besorgt, sich genau an Rom zu halten, sondern ordnete nach eigenem Gutdünken die entstehenden Fragen. Zur Zeit Kaiser Heinrichs II. hatten die deutschen Bischöfe zu Mainz Anordnungen in Betreff der Quatemberfasten getroffen, die von der römischen Praxis abwichen. Solche Beispiele mussten verderblich wirken und eine Richtung in der Entwicklung herbeiführen, welche die bisher bewahrte Übereinstimmung ernstlich in Frage stellte. Dieser Richtung stellt sich Micrologus wie ein Damm entgegen. Die Auktorität, mit der er spricht, die Entschiedenheit, die seine Anordnungen formuliert, lassen uns heute noch erkennen, welche Bedeutung seine Arbeit zu jener Zeit gehabt hat. Er ist der Reformator, der die Liturgie reinigen und sie in jene Bahnen zurücklenken will, die der hl. Gregor und seine Nachfolger ihr angewiesen haben. Kaum ein Kapitel enthält seine Schrift, wo er nicht eine falsche Auffassung zu korrigieren und einen Missbrauch abzustellen bemüht ist. Den Masstab dafür geben ihm jene römischen Texte ab, die im 9. Jahrhundert in Gallien entstanden sind, und an vielen Stellen beruft er sich auf Amalar und dessen Überlieferungen. Aus diesem Grunde können wir auch den Micrologus und in einzelnen Fällen den Durandus von Mende zu Rate ziehen, um über die wirkliche Gestaltung des Gottesdienstes schon in den vorangegangenen Jahrhunderten Auskunft zu erhalten.

In erster Linie erfahren wir von Amalar nur den Zustand der Liturgie in Metz. Allein abgesehen davon, dass er durch seine Schriften viel zur Verbreitung der römischen Liturgie mitgewirkt hat, hat er in anderen Gegenden auch seinen persönlichen Einfluss geltend zu machen versucht und in die Entwicklung des Officium divinum durch sein Antiphonar gestaltend mit eingegriffen, und wie besonders das Sakramentar und Antiphonar der kaiserlichen Hofkapelle massgebend wurden für die Messbücher der übrigen Kirchen des Reiches, so ist auch das Metzer Antiphonar Amalars für die Korrektur vieler Antiphonarien in anderen Kirchen bestimmend gewesen. Auf Vollständigkeit kann nun freilich das Bild, welches wir von der Liturgie in Gallien zur Zeit Amalars nach den Schriften jener Zeit zu zeichnen versuchen, keinen Anspruch machen; die Nachrichten sind zu spärlich, und manche Angaben über zufällige Änderungen und Zustände sind uns zugegangen, während wir über andere, wesentliche Punkte noch im Unklaren sind. Immerhin mögen die Angaben einen kleinen

Beitrag zur Geschichte der Gestaltung und Entwicklung des Gottesdienstes liefern.

Die Zeit, in der Amalar in die Entwicklung der Liturgie eingreift und deren Zustände er uns schildert, bildet gewissermassen den Abschluss der Übergangsperiode vom gallischen zum römischen Ritus, indem zu dieser Zeit die Einführung des letzteren in den Kirchen des fränkischen Reiches fast überall durchgeführt ist. Aber noch ist es der »neue« Ritus, dem das Volk fremd gegenübersteht, und der auch dem Klerus noch nicht vertraut geworden ist; die Lehrer und Prediger sind überall bemüht, seine Kenntnis und sein Verständnis zu verbreiten. Die Schilderung dieses Zustandes ist aber für den Leser schwer verständlich ohne Hinweis auf die Ursachen, wodurch derselbe bedingt wurde, und die Faktoren, die ihn herbeiführten. Der Schluss der Periode ist nur verständlich, wenn auch der Beginn derselben bekannt ist. Nun ist zwar diese Zeit oder einzelne Teile derselben wiederholt Gegenstand wissenschaftlicher Forschung über die Liturgie gewesen; allein eine Abhandlung, auf die zur Einführung in die Entwicklung der gallisch-römischen Liturgie verwiesen werden könnte, finde ich nicht; zudem weichen meine eigenen Ansichten in manchen Punkten von den Resultaten der bisherigen Forschung ab: Grund genug, wie mir scheint, der Schilderung selbst einen Abriss über die voraufgehende Entwicklung vorauszuschicken.

Siebenter Abschnitt.

Die erste Übertragung des römischen Ritus nach Gallien durch die Sakramentarien.

§ 26. Das Sacramentarium Gelasianum und Gregorianum; Verhältnis der beiden zu einander.

Die von Rom nach Gallien übertragene Liturgie wird dort die römische, oft auch die gregorianische genannt. Ebenso nennt man die Textbücher, die Sakramentarien, Antiphonarien und römischen Ordines die des hl. Gregor. Thatsächlich ist auch die Liturgie, die nach Gallien übertragen wurde, die gregorianische, vielleicht kann man sie mit mehr Recht und in engerem Sinne so bezeichnen als jene, die in den Kirchen Roms zu jener Zeit allgemein in Gebrauch war. Die römischen Bücher, welche nach Gallien kamen, haben, wenn wir von den naturgemässen Erweiterungen und Zusätzen der späteren Päpste absehen, ihre Gestalt und Einrichtung von Gregor dem Grossen erhalten. Die Reform, die jener an der Liturgie seiner Zeit vornahm, ist bisher weder in ihrem Umfange noch in ihren Einzelheiten festgestellt, allein jener Teil, der als die Grundlage der späteren Entwickelung in Gallien unsere Aufmerksamkeit besonders in Anspruch nimmt, ist in der Überlieferung im allgemeinen sicher verbürgt. Es beziehen sich diese Anordnungen auf die Änderungen im ordo missae und die Reform des Stationsgottesdienstes. Aus seinem eigenen Briefe an den Bischof Johannes von Syrakus [1]) erfahren wir einzelne Anordnungen, die er getroffen hat in betreff des Kyrie, des Alleluiagesanges, der Stellung des Pater noster, sowie der Kleidung der Subdiakonen. Johannes Diaconus endlich berichtet uns in seiner Biographie nach dem liber pontificalis, dass der Papst dem Kanon

---

1) s. oben S. 115.

die Worte: »Diesque nostras in tua pace disponas atque ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum iubeas grege numerari«[1]) einverleibt habe. Der Stationsgottesdienst war der gemeinschaftliche Gottesdienst der römischen Kirche. Er wurde in der schon vorher bekannt gemachten Kirche, sei es einer der grossen Basiliken, sei es einem Coemiterium, in der feierlichsten Weise abgehalten. Die übrigen Kirchen sandten ihre Vertreter zu derselben, und das ganze Volk nahm daran teil. An den bestimmten Tagen versammelte sich das Volk in einer Kirche, und nachdem dort eine Oration (Kollekte) gebetet war, zog man in feierlichem Zuge zur Stationskirche, wo man den Papst erwartete. War letzterer verhindert, die Funktionen selbst vorzunehmen, so vertrat ihn ein Bischof oder auch ein Priester, doch blieb, von einzelnen Zeremonieen abgerechnet, die speziell dem Oberhaupte der Kirche galten, die Feier unverändert. Diesen uralten römischen Gebrauch hat Gregor einer Reform und Neueinrichtung unterzogen, deren Bestimmungen Jahrhunderte hindurch für die Feier desselben massgebend wurden[2]). Doch nicht so sehr auf die Reform an sich kommt es hier an, als vielmehr auf die Bücher, welche er eigens für den Stationsdienst hat anfertigen lassen. Um jene Zeit gebrauchte man in Rom allgemein ein Sakramentar, das in späterer Zeit zum Unterschiede von dem Gregorianum das Gelasianum genannt wurde, und nicht ohne Grund, denn wir erfahren von Gelasius, dass er durch manche neue Präfationen und Orationen dem Sakramentar ein ganz neues Aussehen gegeben hat[3]). Das Gelasianum war für den bequemen Gebrauch in drei Teile geteilt: 1) in das proprium de tempore; 2) das proprium de sanctis, und 3) die missae et orationes communes, worin sowohl Messen für die gewöhnlichen Sonntage enthalten waren, als auch Votivmessen für besondere Angelegenheiten, so dass für alle Zeiten und Gelegenheiten Vorsorge getroffen war. Aus diesem Sakramentar stellte Gregor ein neues für den Stationsdienst zusammen. Sein Biograph Johannes Diaconus schreibt darüber: »Er stellte das Buch des Papstes Gelasius, das die Feier der Messen enthielt, in einem einzigen Bande zusammen, indem er vieles wegliess, weniges ver-

1) Liber pontificalis ed. Duchesne I, 312. — Joh. Diacon. Vita S. Gregorii l. II. c. 17. Migne P. L. LXXV, 94.

2) Stationes per Basilicas vel sanctorum Martyrum coemeteria secundum quod hactenus plebs Romana quasi eo vivente certatim discurrit, sollicitus ordinavit. — Joh. Diaconus, Vita S. Gregorii l. II. c. 18. Migne l. c.

3) Fecit etiam (sc. Gelasius) et sacramentorum praefationes, et orationes canto sermone. Liber pontificalis ed. Duchesne I, 225.

änderte, anderes hinzufügte«[1]). Diese Worte lassen sich vortrefflich auf das Verhältnis des gelasianischen zum gregorianischen Sakramentar anwenden, die uns beide erhalten sind. In das Gregorianum sind nur jene Messen aufgenommen, die für den Stationsdienst in Anwendung kamen. Die missae communes dominicales et votivae fielen von selbst weg, da nur an bestimmten Sonn- und Festtagen der Stationsdienst stattfand. Ebenso ist dort eine Trennung zwischen dem proprium de tempore und dem proprium de sanctis fallen gelassen, die Feste sind durcheinander in der Weise geordnet, wie der Lauf des Kirchenjahres sie mit sich brachte. Nur die Septuagesimalzeit ist durch kein Heiligenfest unterbrochen. Die Orationen sind in beiden Texten sehr oft dieselben, bisweilen sind jene im Stationssakramentar etwas anders formuliert; andere haben auch neuen weichen müssen. Der Ordo und Canon missae wurden selbstverständlich in der Weise aufgenommen, wie sie unter der Hand Gregors sich neu entwickelt hatten. Auch das Cantatorium und Antiphonarium missae wurde eigens für die Stationsfeier eingerichtet, wie wir es aus den überlieferten Antiphonarien schliessen, welche sich enge an das Sakramentar anlehnen. Daraus dürfen wir auch schliessen, dass die Lektionarien und Evangeliarien besonders für diese Feier geordnet waren. Den Gang der Feier, sowie die einzelnen Funktionen und Zeremonieen bestimmte der Ordo Romanus, der vielleicht schon um diese Zeit entstanden ist.

Bei den Privatmessen in Rom, wenn wir auch die feierlichen im Gegensatz zu den Stationsmessen also nennen dürfen, blieb sicher das Gelasianum in Gebrauch, wahrscheinlich Jahrhunderte lang, bis von Gallien aus die dort veränderten Bücher wieder nach Rom kamen. Die Gründe, welche für diese Behauptung sprechen, sind folgende: Das Gregorianum war, so wie wir es eben beschrieben haben, ungeeignet, ja unbrauchbar für den täglichen Gebrauch, denn es fehlten ihm die dazu notwendigen Messen. Dass aber Gregor auch ein besonderes Sakramentar für den gewöhnlichen Gebrauch hergerichtet habe, ist nicht anzunehmen, denn es fehlen alle Anhaltspunkte für eine derartige Vermutung. Dagegen lässt sich aber wohl nachweisen, dass das Gelasianum noch nach Gregors Tode zu Rom bekannt und in Brauch gewesen ist. Unsere Kenntnis von dem gelasianischen Sakramentar erwerben wir von jenen Büchern, die nach Gallien übertragen und dort verändert sind. Die stärkste Einwirkung desselben auf die gallikani-

1) Vita s. Gregorii l. II. c. 17. Unklar ist der Ausdruck: nonnulla vero adiiciens pro exponendis evangelicis lectionibus.

schen Texte fand im Laufe des siebenten und zu Anfang des achten Jahrhunderts statt, bevor unter Karl dem Grossen das Gregorianum eingeführt wurde. Diese römischen Texte, die um jene Zeit in Gallien sich verbreiteten, sind aber in Rom nach der Zeit Gregors entstanden. Das beweist ausser der Zeit, in der sie nach Gallien gekommen sind, ihre Beschaffenheit. Das bekannteste und wertvollste Exemplar des Gelasianum, das die wenigsten Veränderungen aufweist, wurde zuerst von Thomasius herausgegeben und dann von Muratori[1]. Es stammt wahrscheinlich aus der Abtei Saint-Denis, wenigstens werden die drei Patrone derselben: Dionysius, Rusticus und Eleutherius vor Hilarius und Martinus im Kanon genannt. Die Zeit seiner Entstehung wird gewöhnlich in den Anfang des achten oder das Ende des siebenten Jahrhunderts verlegt. Um diese Zeit ist die gallische Bearbeitung und Abschrift entstanden, das römische Original also schon eher, aber auf jeden Fall nach Gregor. Der Canon missae enthält nämlich schon den Namen Gregors und seinen Zusatz: »Diesque nostros in tua pace disponas«[2], ferner ein Capitulum sti. Gregorii Papae bei der Ordination der Presbyter[4]; im zweiten Teile ist das Fest der Exaltatio s. Crucis (14. Sept.), das in Rom erst nach 628 eingeführt wurde, wie auch die Feste der seligsten Jungfrau, die in der römischen Kirche erst im Laufe des siebenten Jahrhunderts in der Gestalt auftreten, wie sie im Gelasianum erscheinen[3]. Kann man auch immerhin zugeben, dass der Name Gregors und das Capitulum Gregorii bei der Überarbeitung in Gallien hinzugefügt worden sind, zumal letzteres nicht recht in den Zusammenhang passt, so sind doch die anderen Teile schon in dem römischen Original enthalten gewesen, denn sie waren bis zur Übertragung des römischen Sakramentars nach Gallien dort unbekannt, man lernte sie erst durch die Sakramentare kennen.

Blieben auch die gelasianischen Sakramentare in Rom noch in Gebrauch, so wurden sie doch von der gregorianischen Reform mit beeinflusst. Die Anordnungen Gregors bezüglich des Ordo und Canon missae mussten auch dort Aufnahme finden, wie auch die neu eingeführten Feste in dieselben eingetragen wurden, wenn auch nicht stets sofort nach dem Aufkommen derselben. Fraglich bleibt es, ob die Beschränkung der Praefationen durch Gregor nur

---

1) Thomasius, Codices Sacramentorum. Rom. 1680. Muratorius, Liturgia Romana vetus. Venet. 1748. I. 493. vgl. Duchesne, Origines 119 und das Verzeichnis der Sakramentarien von Delisle in den Mémoires de l'Académie des inscriptions. XXXII. p. 1.

2) Muratori l. c. p. 696.

3) Ibid. p. 515.

4) Vgl. Duchesne, Origines p. 124 und 258.

für das Stationssakramentar oder allgemein für den römischen Ordo bestimmt war. Thatsächlich enthalten die späteren gelasianischen Sakramentarien noch die ursprüngliche Fülle derselben, woraus man schliessen kann, dass sie auch in Rom noch längere Zeit in Brauch waren.

§ 27. Die Einwirkung des römischen Sakramentars auf die gallische Liturgie vor Karl dem Grossen.

Schon lange bevor die Reform Pippins und Karls des Grossen die römische Liturgie in Gallien einführte, war das in den römischen Kirchen gebräuchliche Sakramentar, das Gelasianum, im Frankenreich bekannt; die Veränderungen, welche an den gallikanischen Büchern zu jener Zeit vorgenommen wurden, legen an vielen Stellen Zeugnis davon ab. Schwieriger ist es, zu bestimmen, in welcher Zeit und unter welchen Einflüssen die römische Messe den Eingang in Gallien gefunden hat. Als vereinzeltes Beispiel hören wir, dass Bischof Profuturus von Braga (in der spanischen Provinz Galicien) 538 den Papst Silverius um Auskunft über einige liturgische Fragen gebeten hatte, unter anderen auch, wie der römische Kanon beschaffen sei, und ob derselbe bei jeder Messe, wie die anderen Orationen, einen anderen Wortlaut habe. Da Silverius starb, bevor er dem Fragesteller geantwortet hatte, so sandte sein Nachfolger Vigilius als Antwort auf den Brief den römischen Kanon nach Braga, mit den Orationen der Ostermesse, damit Profuturus erkennen könnte, wie der Kanon, der im übrigen stets gleich laute, an den höchsten Festen verändert würde [1]). Als 560 die arianischen Sueven, die Galicien besetzt hielten, mit ihren Fürsten katholisch geworden waren, wurde 563 zu Braga eine Reformsynode abgehalten, worin man noch unter dem ersten Eindrucke dieser Bekehrung eine enge Anlehnung an Rom auch in der Ordnung des Gottesdienstes erstrebte. Das Schreiben des Papstes wurde vorgelesen und bestimmt, dass die Messe überall nach dem Ordo gefeiert werden sollte, den der frühere Metropolit Profuturus von Rom erhalten hätte [2]). Ob die Vorschrift überall praktisch durchgeführt wurde, scheint zweifelhaft; sicher blieb die Einrichtung nicht lange bestehen, denn der römische Kanon passte zu schlecht zur spanischen Messe, als dass eine einmalige An-

1) Ep. Vigilii P. ad Profuturum cap. V. Migne P. L. LXIX. 15.

2) Conc. Bracarense, c. 4. Mansi, Conc. Coll. IX. 777 vgl. Hefele, C. G. III. 16. Duchesne l. c. p. 91 sq.

ordnung die fremden Elemente auf die Dauer vereinigen konnte, und das Material, welches man als Muster vor sich hatte, nämlich der Kanon mit der Ostermesse, war doch sehr gering. Entweder musste unter stetem neuen Einwirken von Rom her die spanische Messe sich allmählich nach der römischen umgestalten, wie das später in Gallien geschah, oder der römische Kanon schwand bald aus der spanischen Messe [1]). Abgesehen vom Zufall, scheint es daher wenig wahrscheinlich, dass dieser Kanon vom Norden Spaniens nach Gallien übertragen worden sei.

Eine Beeinflussung der gallikanischen Sakramentare durch die römischen lässt sich in Gallien erst von der Mitte des siebenten Jahrhunderts an nachweisen und verfolgen. Wie im fränkischen Reiche und in der fränkischen Kirche um jene Zeit von einer Einheit in der Liturgie kaum die Rede sein kann, da die kirchlichen Verhältnisse von den politischen Wirren der Merowinger arg in Mitleidenschaft gezogen wurden, so war auch die Aufnahme des römischen Sakramentars nicht einheitlich geregelt; in der einen Gegend nahm man mehr, in der anderen weniger Orationen und Messen in das eigene Sakramentar auf, bald wurde der römische Kanon ganz rezipiert, bald nur Teile desselben. Doch kann man wohl soviel erkennen, dass der römische Einfluss sich im allgemeinen immer mehr erweiterte, so dass schon vor Pippin und Karl dem Grossen das Gelasianum in einigen Gegenden vollständig aufgenommen wurde. Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man der Reform des hl. Bonifatius einen weitgehenden Einfluss auf diese

---

1) Buchwald (De liturgia gallicana dissertatio. Vratisl. 1890 p. 37 sq.) ist der Ansicht, dass durch Vermittlung der Westgoten, unter deren Herrschaft die Sueven 588 kamen, der obige Kanon nach Gallien gekommen sei und dort Aufnahme gefunden habe. Doch scheint mir diese Hypothese etwas kühn. Besondere Anhaltspunkte werden dafür auch nicht angeführt. Wenn auch der Ausdruck missa cottidiana *Romensis* spanischen Ursprunges ist, so beweist er doch nur den spanischen Einfluss in den Grenzländern Galliens im allgemeinen, der sich auch sonst konstatieren lässt. Es genügt aber, wenn man nur die Entlehnung des Wortes »Romensis« aus Spanien annimmt, da die Messe, deren Überschrift er bildet, nicht einem spanischen oder mozarabischen Sakramentar, sondern dem Gelasianum entnommen ist. Die Verordnung des Konzils zu Braga, dass von da an die Messe nach der Vorschrift des römischen Ordinarium missae gefeiert werden solle, beweist im Verein mit dem Briefwechsel zwischen Braga und Rom, dass bis dahin der römische Ritus dort nicht gebräuchlich war. 588 aber, als die Sueven unter die Herrschaft der Westgoten kamen, war es mit der römischen Messe sicher bald vorbei, denn sie gehörten jetzt zur Botmässigkeit der zu Toledo abgehaltenen Nationalkonzilien, und dort war man eifersüchtig auf die Herstellung einer einheitlichen Liturgie im ganzen Lande bedacht. vgl. Duchesne, Origines p. 92.

Entwicklung zuschreibt[1]). Eine kurze Besprechung der gallikanischen Sakramentare des siebenten Jahrhunderts wird die Einwirkung des römischen Sakramentars im einzelnen klarlegen, soweit dies nach den bisher bekannten Quellen möglich ist.

Zu den ältesten Zeugnissen der Beschaffenheit des gallikanischen Ritus in dieser Periode gehört das Sacramentarium Gallicanum[2]), das man eher ein Missale nennen könnte, denn ausser den Orationen der Messe enthält es auch die Lektionen. Nach Mabillon haben wir den Ort der Entstehung in Besançon zu suchen, weil es eine Messe zu Ehren des hl. Sigismund für Fieberkranke enthält. Doch meint Duchesne, es sprächen mehr Gründe für eine Entstehung in dem Orte der Auffindung, dem Kloster Bobbio, da die Messe zum hl. Sigismund auch weiter verbreitet gewesen sei als in Aquitanien und Burgund, und nicht nur die Art und Weise der Vermischung des römischen mit dem gallischen Ritus an Mailand erinnere, sondern auch der Name des hl. Ambrosius im Kanon vorkomme. Doch wird im Kanon auch der Name des hl. Hilarius und Martinus neben denen des hl. Augustinus, Gregorius und Hieronymus genannt, und die Zusammensetzung der Messen aus römischen und gallischen Teilen findet sich in ähnlicher Weise auch bei einigen Messen des Missale Gothicum. Der Ausdruck missa Romensis weist uns zudem auf die Grenzländer Spaniens hin. Einen Entscheid zu treffen hält schwer, doch ist auf jeden Fall die Form der Messe verschieden von der ambrosianischen. Die Zusammenstellung des gallikanischen mit dem römischen Teil ist, man könnte sagen, eine rein äussere, ohne jeden Versuch, die widerstrebenden Elemente zu verbinden und zu einem einheitlichen Ganzen umzugestalten. Nach der ersten, gallikanischen Hälfte (drei Lektionen, Oratio post prophetiam; collectio post nomina; collectio ad pacem; Contestatio (Praefatio); Sanctus) folgt als zweiter Teil die römische Messe von »Te igitur« bis zum Schluss. Man entnahm sie der im Anfange stehenden Missa Romensis cottidiana, denn die anderen Messen schliessen alle mit dem Sanktus ab. Nach der gewöhnlichen Annahme ist das Missale um die Mitte des siebenten Jahrhunderts geschrieben.

---

1) Etwas Bestimmtes über liturgische Reformen im fränk. Reich durch Bonifatius lässt sich nicht anführen; dass sich seine Thätigkeit jedoch auch auf die Liturgie ausdehnte, zeigt sein Briefwechsel.

2) Herausgegeben von Mabillon, Museum Ital. I. 2; abgedruckt bei Migne P. L. LXXII. 451. Muratori, Liturgia Romana II. 775.

Das sogenannte Missale Gallicanum vetus [1]) ist eigentlich ein Sakramentar oder vielmehr das Fragment eines solchen. Es ist um dieselbe Zeit entstanden wie das vorhergehende, vielleicht nur wenig später, dagegen hat man keine Anhaltspunkte für den Ort oder die Gegend, wo es in Gebrauch gewesen ist. Auch hier ist der römische Kanon bekannt und in Brauch, denn es enthält fer. V. in coena Domini die Rubrik »Post Sanctus: Te igitur«, wobei einige Änderungen in dem »Communicantes« und »Hanc igitur« für diesen Tag angezeigt werden. Auch in der ersten Adventsmesse, die sonst einen ganz gallischen Aufbau hat, wurde das »Hanc igitur« gebetet. Viele Messen, namentlich in der ersten Hälfte, sind noch eigentlich gallische Messen, während im letzten Teil, besonders bei den Ostermessen, die römische Form vorwaltet. Die Orationen sind in diesem Teile nicht nur nach dem Inhalte und der kurzen präzisen Form dem Gelasianum sehr ähnlich, sondern es fehlen auch die speziell gallikanischen Orationen, z. B. Post Prophetiam, Ad Pacem etc., und nach dem Sanctus folgt sofort die Oratio super populum. Der Zwischenteil wurde demgemäss durch den römischen Kanon ausgefüllt.

Das sog. Missale Francorum [2]) ist ebenfalls nur das Fragment eines Sakramentars. Ausser den Formeln für die Konsekrationen und Benediktionen enthält der Codex nur elf Messen. Von diesen ist eine propria, zu Ehren des hl. Hilarius, wogegen alle anderen dem Commune angehören. Es sind communes sanctorum und communes quotidianae. In diesem Sakramentar zeigt sich der weitgehendste römische Einfluss. Nicht nur der Kanon ist römisch, sondern auch die Orationen sind dem Gelasianum entnommen; und die Messe selbst hat, soweit sich dieses aus einem Sakramentar folgern lässt, einen ganz römischen Verlauf. Nur einzelne Ausdrücke erinnern daran, dass das Sakramentar in Gallien überarbeitet wurde, z. B. Contestatio oder Collectio post Prophetiam, sonst haben wir stets die römische Form mit der Collectio (collecta) Secreta, Postcommunio. In den Orationes pro regibus wurde für die Ausbreitung des fränkischen Volkes und seiner Herrschaft über die anderen Völker der Segen des Himmels erfleht. Aus den Bezeichnungen pro regibus und pro Francorum regni principibus [3])

---

1) Herausgegeben zuerst von Thommasius, abgedr. bei Mabillon, De liturg. Gal. III. 329. Migne P. L. LXXII. 339. Muratori Lit. Rom. II. 697.

2) Herausgegeben von Thommasius, abgedr. bei Mabillon l. c. 301. Migne l. c. 317. Muratori l. c. 661.

3) Muratori II. 680.

hat man den Schluss gezogen, dass es zu einer Zeit geschrieben sei, wo das fränkische Reich von mehreren Königen regiert wurde. Zuverlässig ist dieser Schluss keineswegs, denn auch im Gelasianum wird pro regibus nostris illis — illis principibus in der missa pro regibus gebetet; die Oration in Parasceve lautet aber pro rege nostro illo[1]). Nach den paläographischen Kriterien der Handschrift stammt es aus dem Ende des siebenten oder Anfang des achten Jahrhunderts, eine Annahme, die sich recht gut mit den Ausdrücken regibus und principibus vereinen lässt; denn das ganze siebente Jahrhundert hindurch wurde das fränkische Reich bald getrennt von mehreren Fürsten, bald vereint von einem Könige beherrscht.

Das sog. Missale Gothicum oder Gothico-gallicanum[2]) ist in Wirklichkeit ein Sakramentarium Gallicanum, das um die Wende des siebenten Jahrhunderts geschrieben wurde. Die Bezeichnung Missale Gothicum, unter welcher es in der Litteratur umläuft, ist dem Sakramentar erst in späterer Zeit zugefügt worden. Unter den Messen ist bereits eine solche zu Ehren des hl. Leodegar, Bischofs von Autun († 687), enthalten, der durch das Opfer seines Lebens die ihm anvertraute Stadt und Herde zu retten versucht hatte. Diese Angabe giebt nicht nur einen Fingerzeig für die Zeit der Abfassung, sondern auch in Betreff des Ortes, wo man dasselbe in Gebrauch hatte. Er ist jedenfalls nicht weit von Autun zu suchen. Die Beeinflussung durch das Gelasianum lässt sich auch hier verfolgen, wenn es auch nicht in dem Masse einen römischen Charakter angenommen hat, wie das Missale Francorum. Am Schlusse finden wir die Missa cottidiana Romensis, von der allerdings nur die erste Oration sich erhalten hat, und zwar in derselben Form, wie wir sie im Sakramentarium Gallicanum finden. Die meisten Messen haben noch ein Äusseres, wie es den gallikanischen überhaupt eigen ist, wobei der Einfluss des Missale mozarabicum unverkennbar ist. Die Messen zu Ehren der Heiligen dagegen, besonders der römischen Heiligen, z. B. Agnes, Caecilia, Paulus, enthalten nicht die gallische Überleitung zum »Qui pridie« nach dem Sanktus, anderen fehlt auch die Collectio post pacem, z. B. dem hl. Johannes Baptista, wie auch der ganze Teil nach dem Sanktus. Wie es schon oben bemerkt ist, hat man hier den römischen Kanon angesetzt, denn aus dem Commune konnte die Ergänzung nicht genommen werden, da dieses dieselbe Einrichtung hatte, wie z. B. das Commune unius

1) Muratori I. 731 und 561.

2) Herausgegeben von Thommasius, Mabillon l. c. 188. Migne l. c. 225. Muratori II. 517.

martyris beweist. In den Rogationstagen wurde das »Hanc igitur« in veränderter, dem Charakter dieser Tage angepasster Form gebetet, weshalb es diesen Messen besonders beigefügt ist, ähnlich wie in coena Domini in dem Gallicanum vetus. Unaufgeklärt bleibt, ob mit der Rubrik: Post Sanctus per totas tres missas dicis: »Hanc igitur« etc. nur auf den veränderten Text besonders aufmerksam gemacht wird, oder ob das »Te igitur« hier ausgeschlossen sein sollte und der Kanon sofort mit »Hanc igitur« begann [1].

Das Ergebnis dieser Darlegung ist also die Feststellung der Thatsache, dass der Einfluss des römischen Sakramentars auf das gallikanische sich immer mehr im Lande ausbreitete. An manchen Orten überwog der römische Teil desselben den gallischen schon derart, dass das gänzliche Verschwinden des letzteren nur mehr eine Frage der Zeit war. Von dem Missale Francorum zur Annahme des Gelasianum selbst war nur mehr ein Schritt. Er geschah in St. Denis nicht viel später, als man in der Gegend von Autun das Missale Gothicum schrieb. Dass nämlich dieses Sakra-

---

1) Diese Darstellung weicht von dem Resultat ab, das Buchwald (l. c. p. 39 sqq.) als Ergebnis seiner Forschungen erzielt hat. Er ist der Ansicht, dass der römische Kanon zu Anfang des siebenten Jahrhunderts in Gallien aufgenommen sei, aber nur kurze Zeit sich gehalten habe, und dann teilweise, allmählich aber ganz wieder gefallen sei, und unter dem Einfluss des Mis. Mozarabicum die frühere Einrichtung wieder aufgenommen sei. Der Hauptgrund sei darin zu suchen, dass der römische Kanon zum gallischen Ritus schlecht gepasst habe. Das Osculum pacis und die Recitatio nominum sei dann zweimal vorgekommen, einmal im gallikanischen Ritus vor dem Kanon und dann im römischen Kanon. Er gelangt zu dieser Entwicklung durch die aufgestellte Reihenfolge der besprochenen vier Sakramentare (Mis. Francorum, Gallicanum vetus, Sacram. Gallicanum, Mis. Gothicum). Ich kann dieser Ansicht nicht beistimmen. Zunächst scheint es mir gewagt, in einer so speziellen Frage, wie die Veränderung der Gebete des Kanon, aus den Verschiedenheiten einiger Sakramentare, die in verschiedenen Gegenden zum Teil in Klöstern entstanden sind, eine Geschichte der Entwicklung des Kanon in Gallien zu konstruieren. Ferner steht aber auch das Fundament dieser Konstruktion nicht so ganz fest. Buchwald sucht darzulegen, dass das Missale Francorum, das einen fast ganz römischen Charakter trägt, auch das älteste der vier angeführten Sakramentare sei, einmal, weil es Orationen enthält pro regibus und pro regni Franci principibus, weshalb es vor 613, wo Chlotar II. das Reich unter seinem Scepter vereinte, geschrieben sein müsse (p. 16), und andrerseits, weil es nur eine Missa propria, sonst alle communes enthalte (p. 41), was auf ein sehr hohes Alter hindeute. Doch der letzte Grund ist hinfällig; denn das Missale ist nur ein Fragment, das uns leider nur die Missae communes und eine propria aufbewahrt hat. Man kann doch nicht annehmen, dass um 600 nur eine Missa propria in Gallien bekannt gewesen sei, und zwar gerade die vom hl. Hilarius. Chlotar II. hat 613 das ganze Frankenreich beherrscht, aber diese Einheit dauerte doch nur wenige Jahre. 622 gab er den Austrasiern seinen Sohn Dagobert I., dessen Bruder Charibert bekam 626 Aquitanien und die Provence, bis 670 Childerich wieder eine Zeitlang Alleinherrscher war. Waren es auch meistens

mentar nicht lediglich dazu diente, um das Material für die Veränderung des gallikanischen zu liefern, schliessen wir daraus, dass es selbst für den Gebrauch in einer gallischen Kirche überarbeitet ist. So ist in der Oration des Charfreitags für das weltliche Oberhaupt neben dem römischen Kaiser auch der fränkische König erwähnt [1]). Für die Zeit vom weissen Sonntag bis zum Pfingstfest wird die Bezeichnung: »Post clausum Paschae« angewandt, ein Ausdruck, der wohl in Gallien, aber nicht in Rom gebräuchlich war. Das Fest der hl. Euphemia, das zu Rom am 16. September gefeiert wurde, ist hier nach gallischem Brauch auf den 13. April verlegt. Einige römische Feste, die sowohl im Leonianum wie Gregorianum enthalten sind, fehlen hier; wahrscheinlich hat man sie in Gallien weggelassen. Es sind die Feste: Septem Fratrum (10. Juli), Stephan P. (2. Aug.), Felicissimus et Agapitus (5. Aug.), Felix et Adauctus (30. Aug.), Chrysogonus (24. Nov.) und Silvester. Ganz durchsetzt mit gallikanischen Teilen ist, wie Duchesne nachweist, der Ordinationsritus [2]). Da auch in Reichenau und St. Gallen

---

nur Unterkönige, so erklären sie doch die Ausdrücke regni Francorum principibus und regibus (vgl. auch Lesleus, Dissert. praef. missali mozarabico. Migne P. L. LXXXV.). Es steht also nichts im Wege, den Ursprung des Missale in das Ende des 7. Jahrh. zu verlegen, dem nach Duchesne und Delisle (vgl. oben S. 132) der Charakter der Schrift entspricht. Mit dem bezeichneten Alter dieses Sakramentars fällt aber die ganze Hypothese von der Veränderung des Kanons. Was es überhaupt mit der Pluralform auf sich hat, vgl. oben S. 133. Auch Mabillon gesteht, nebenbei bemerkt, zu, dass dieses Missale möglicherweise aus dem 7. oder 8. Jahrh. stamme (De lit. Gallicana l. III. Praef. p. 178. Migne P. L. LXXII. 219.). — Eine ganz entgegengesetzte Entwicklung giebt Probst, Die spanische Messe (Innsbrucker Zeitschrift 1888). Nach ihm ist das M. Gothicogallicanum, weil es am wenigsten vom römischen Sakramentar beeinflusst ist, das älteste, etwa aus der Mitte des 7. Jahrh., das M. Francorum, da es fast ganz römisch ist, das jüngste (p. 524—540). Doch die Messe zu Ehren des hl. Leodegar macht es unmöglich, den Ursprung des Gothicum höher als um etwa 700 anzusetzen; das M. Francorum kann man vielleicht bis zur Mitte des 8. Jahrh. herabsetzen, doch scheint mir bei der ganzen Entwicklung die Lage Galliens und seine damaligen Zustände nicht genugsam berücksichtigt, es ist eine einheitliche Entwicklung, wie sie Probst annimmt, kaum denkbar. In der einen Stadt hatte man noch den altgallischen Ritus, während in der Umgebung eines Benediktinerklosters vielleicht schon der römische Einfluss bemerkbar war.

1) Oremus et pro christianissimo imperatore *vel rege nostro* illo. — Respice propitius ad Romanum *sive Francorum* benignus imperium. Gelasian. I. 51. Muratori l. c. I. 561. cfr. Duchesne l. c. 125.

2) l. c. Wie weit der Stationsritus in der gallik. Überarbeitung getilgt ist, lässt sich nicht bestimmen, da wir nicht wissen, ob in dem Gelasianum, ähnlich wie später im Gregorianum, die Stationen jedesmal vermerkt waren. Einzelne Teile erinnern an denselben, z. B. die Denuntiatio natalitii unius martyris II. 1. l. c. 635 und bei den Ordinationstagen. Denunciatio ieiuniorum IV. VII. et X. mensis I. 82. l. c. 602.

sich gelasianische Sakramentare aus nicht viel späterer Zeit befinden, so liefern sie uns den Beweis, dass dieselben schon an mehreren Orten in Gallien in Gebrauch waren. Sie überbrücken die Zeit von dem Anfang des achten Jahrhunderts bis zur eigentlichen liturgischen Reform. Zur Zeit Karls des Grossen war das Gelasianum in vielen Gegenden bekannt, wenn auch nicht überall befolgt.

Schwieriger ist eine eingehende Beantwortung der Frage nach den äusseren Einflüssen, unter denen diese Entwickelung sich vollzog. Wohl ist es wahr, dass der Zustand der damaligen fränkischen Kirche dem Eindringen fremder Elemente in die gallische Liturgie Vorschub leistete, da kein Bischof und keine Synode für die Reinhaltung der letzteren ernstlich Sorge trug. Allein man kann die ganze Entwickelung nicht auf Kosten der Degenerierung der fränkischen Kirche setzen und sie einfach als eine Verwilderung der gallikanischen Liturgie bezeichnen. Es ist ein System in dem schnellen und ausgedehnten Fortschreiten nicht zu verkennen. Dasselbe muss aber von äusseren Faktoren beeinflusst und geleitet sein, die stärker wirkten als die blosse Achtung vor den Überlieferungen der römischen Kirche. Die Beobachtung, dass die meisten Codices in den Klosterbibliotheken sich befinden und auch durch die Erwähnung des hl. Benedikt im Kanon der Messe auf den Gebrauch in einem Kloster hinweisen, lässt den Schluss nicht ungerechtfertigt erscheinen, dass die Klöster Galliens den Weg bildeten, über den das römische Sakramentar in Gallien einzog. Dann hängt diese Verbreitung nicht nur zeitlich, sondern auch der Ursache nach zusammen mit der Ausbreitung der Regel des hl. Benedikt von Monte-Cassino in den gallischen Klöstern, wo sie etwa seit 625 die strengere irische Ordnung verdrängte, die der hl. Columba und seine Schüler in Luxeuil, Bobbio, Jumièges, Corbie u. s. w. verbreitet hatten. Es ist dies nämlich der einzig nachhaltige Einfluss, den Rom nachweisbar um diese Zeit auf Gallien ausgeübt hat, und das Sacramentarium Gallicanum (nach Duchesne in Bobbio, nach Mabillon in Luxeuil) und das Gelasianum (in Saint-Denis), die beide in einem Kloster entstanden und gebraucht sind, lässt diese Hypothese nicht ganz ungerechtfertigt erscheinen.

§ 28. Das Sacramentarium Gregorianum im fränkischen Reiche; Vervollständigung desselben durch das Gelasianum.

Als unter der Regierung Pippins die Einführung des römischen Ritus Gesetz geworden war, richtete sich die Aufmerksamkeit in der ersten Zeit fast ausschliesslich auf den Gesang. In Metz,

Soissons, Rouen, St. Gallen, wo derselbe zuerst Eingang fand, hören wir nur von Antiphonarien und Responsorien, von anderen Büchern vernehmen wir nichts. Doch ist wohl sicher anzunehmen, dass diese Entwicklung und die enge Berührung mit Rom auch zur Verbreitung des römischen Sakramentars und des römischen Messritus ihren Beitrag lieferte. Bis zur Regierung Karls des Grossen verstand man unter römischem Sakramentar immer jenes, das später als Gelasianum bezeichnet wurde. Amalar nennt es noch einfach das alte Missale[1]). Vielleicht hielt man es für das gregorianische, denn Gregor stand dort als Reformator der Liturgie und Verfasser der liturgischen Bücher in hohem Ansehen. Karl der Grosse gab der Reform den eigentlich umfassenden und allgemeinen Charakter. Vor allem sollten mustergültige Texte und Bücher geschaffen werden. Er liess daher nicht nur die Antiphonarien und Responsorien genau prüfen, ein neues Lektionar bearbeiten, sondern sandte auch nach Rom und liess den Papst um ein unvermischtes gregorianisches Sakramentar bitten. Der Papst sandte ihm durch den Abt Johannes das von Gregor eingerichtete Stationssakramentar in der Fassung, wie es zu jener Zeit in Rom gebraucht wurde[2]). Karl bestimmte es für den Gebrauch in der Hofkapelle und in den Kirchen des ganzen Reiches. Von dieser Zeit an verdrängte das gregorianische Sakramentar allmählich das frühere römische oder gelasianische und wurde zum eigentlichen Sakramentar des römischen Ritus.

In der Fassung, wie Karl das Sakramentar von Rom erhalten hatte, war es in Gallien ebensowenig zu gebrauchen als in den römischen Kirchen. Dasselbe musste erst für den täglichen Gebrauch eingerichtet werden, eine Aufgabe, mit der Karl den Alkuin betraute[3]). Alkuin vollzog diese Ergänzung auf eine sehr einfache

---

1) De eccles. off. l. III. c. 40. Migne P. L. CV. 1152.

2) De sacramentario vero a sancto disposito praedecessore nostro deifluo Gregorio papa: immixtum vobis emitteremus. Iam pridem Paulus grammaticus a nobis eum pro vobis petente, secundum sanctae nostrae ecclesiae tradicionem, per Johannem monachum atque abbatem civitatis Ravennantium vestrae regali emisimus excellentiae. Cod. Carol. ed. Jaffé p. 274.

3) Dass Alkuin zuerst das Gregorianum bearbeitet hat, erfahren wir aus Micrologus de eccl. observ. c. 60: »Fecit idem Albinus in sancta Ecclesia non contemnendum opus, nam Gregorianas orationes in libris Sacramentorum collegisse asseritur, paucis aliis adiectis, quas tamen sub obelo notandas esse iudicavit. Deinde alias orationes et Praefationes etsi non Gregorianas, ecclesiasticae tamen celebritati idoneas, collegit, sicut prologus testatur, quem post Gregorianas orationes in medio eiusdem Libri collocavit«. Diese etwas späte Nachricht, die zum Teil dem Vorwort selbst entnommen ist, wird bestätigt durch das Chronicon Centulense (d'Achery, Spicilegium l. III. c. 3), das einen »missalis Gregorianus et Gelasianus modernis temporibus ab Albino ordinatus« aufzählt.

Weise. Er liess das Sakramentar selbst unverändert, von einigen Ausnahmen abgesehen, die er jedoch durch ein Zeichen als solche kenntlich machte [1]). So fügte er am Weihnachtstage in der zweiten Messe wahrscheinlich die eigentlichen Weihnachtsorationen hinzu, da bei der Station ad sanctam Anastasiam in Rom die Messe von der hl. Anastasia gefeiert wurde [2]), ebenso die Praefationen in dieser Messe. In einem zweiten Teile fügte Alkuin jene Messen hinzu, die im ersten fehlten, aber für den täglichen Gebrauch unentbehrlich waren. Zuerst war es die Feier der Chartage, die hier durch die Benedictio Cerei und einige Orationen für die Spendung der Taufe vervollständigt wurde. In diesem Teile fand der Zelebrans auch die Messen für die 6 Sonntage nach Epiphanie, wie für die 24 Sonntage nach Pfingsten, dem sich Messen für die 6 Ferialtage der Woche anreihten. Den Schluss bildete eine Reihe Votivmessen in den verschiedensten Anliegen und für die mannigfachsten Zwecke, von denen manche der Frömmigkeit des Gelehrten, der das Buch zusammenstellte, oder auch seiner Zeitgenossen, das Dasein verdankte. Um recht deutlich den gregorianischen Teil von dem anderen zu unterscheiden, trennte sie das Vorwort des Verfassers, das die Einrichtung erklärte und begründete [3]). Fast alle Messen und Orationen sind dem Gelasianum entnommen, das der Verfasser in der Vorrede als allgemein bekannt und verbreitet voraussetzte. Die alten gallikanischen Sakramentarien und das Gelasianum hatten eine Reihe Praefationen, jedes Fest hatte seine eigene. Im Gregorianum waren aber nur neun von denselben enthalten, da Gregor nur diese für den Stationsgottesdienst aufgenommen hatte. Weil aber der

---

1) Vgl. das Vorwort: Hucusque praecedens Sacramentorum Libellus etc. Muratori, Lit. Rom. II. 271.

2) Über diese Orationen hatte Amalar eine Unterredung mit dem Archidiakon Theodor (de eccles. off. Praef. altera). Er fragte, wieviel Orationen in dieser Messe in Rom gebetet würden, da im Sacramentar zwei enthalten seien. Theodor antwortete, es würde nur eine gebetet. Dort, wo Reliquien von der hl. Anastasia seien, so meint Amalar, solle die von dieser Heiligen genommen werden, sonst überall die vom Weihnachtsfeste.

3) Muratori (Liturg. Rom. I. 81. de reb. liturg. dissertatio), der nicht begreifen konnte, dass Gregor die Messen für die Sonntage in seinem Sakramentar so gänzlich ausser Acht gelassen hätte, glaubte die Praefatio Albini stehe an verkehrter Stelle, und setzte dieselbe erst nach den Messen und vor den Präfationen (ibid. II. 271). Er bemerkte auch, dass der Vaticanische Codex, wahrscheinlich der älteste von allen, diese Adnotatio nicht hat. Es ist auch trotz des Zeugnisses des Micrologus nicht unmöglich, wenn auch unwahrscheinlich, dass der Prologus nicht von Alkuin, sondern erst von späteren Herausgebern beigefügt ist. Auf die Einrichtung des Sakramentars hat dieser Umstand keinen Einfluss.

fränkische Klerus auf den bisherigen Gebrauch nicht verzichten wollte, so stellte Alkuin die bis dahin üblichen Präfationen nebst einigen neuen im dritten Teile zusammen, damit jeder nach Belieben davon wählen könnte, sowie auch die »Benedictiones Episcopales«, deren sich in Gallien die Bischöfe bedienten, um dem Volk in der Pontifikalmesse den Segen zu spenden. Zwar hatte schon Papst Zacharias dem hl. Bonifatius gegenüber den Gebrauch dieser Benediktionen, die vor dem »Pax Domini sit semper vobiscum« statthatten, getadelt, doch beweist das zahlreiche Vorkommen derselben in allen Sakramentarien der gallischen Kirche, dass man von dieser Gewohnheit nicht abliess. Das Sakramentar, welches Alkuin auf diese Weise angefertigt hatte, wurde massgebend für die Sakramentarien der ganzen fränkischen Kirche. Der Gebrauch desselben muss sehr rasch allgemein geworden sein, denn zwischen 784 und 791 ist dasselbe nach Gallien gekommen [1]) und 820 sagt Amalar von demselben, dass es auch den Ungebildeten bekannt sei [2]). Von Zeit zu Zeit wurde dasselbe neu herausgegeben. So erfahren wir, dass 853 eine neue Ausgabe von dem Priester Rodradus veranstaltet wurde und später von dem Abt Grimoldus [3]). An einigen Orten ging man später von dieser Anordnung ab, liess die Trennung des gregorianischen Teiles von den andern fallen und führte die Ordnung des Kirchenjahres ein; meistens stehen die Messen der Heiligen zwischen den Sonntagsmessen [4]).

§ 29. Der römische Ritus in Gallien und die Ordines Romani.

Als die römischen Sakramentarien nach Gallien kamen und zunächst der Kanon in die gallikanischen Sakramentarien und Messen aufgenommen wurde, musste naturgemäss auch der Ritus,

1) Vgl. Duchesne l. c. p. 114.

2) De eccles. offic. Continentia causae secuturae scriptionis. Migne l. c. p. 991.

3) Die Vorreden derselben aus den alten Codices s. bei Menardus, Sacramentarium Gregorii Magni. Praefatio ad librum Sacramentorum, abgedruckt in der Maurinerausgabe der Werke Gregors und darnach bei Migne P. L. LXXVIII, 17 sqq. Wie die Sakramentarien, auch wenn sie noch so sehr verändert waren, stets die Überschrift trugen: Incipit Liber Sacramentorum de circulo anni, expositum (!) a Sancto Gregorio Papa Romano, editum (!) ex authentico Libro Bibliothecae cubiculi scriptum (!) oder eine ähnlichlautende, so haben die späteren Herausgeber auch die Praefatio Albini fast unverändert gelassen, wenn sie auch das Sacramentar selbst änderten.

4) Das Beispiel eines solchen Sakramentars besitzen wir in der Ausgabe Menards, abgedr. bei Migne l. c. Für den praktischen Gebrauch waren diese Ausgaben den anderen vorzuziehen. Dagegen erleichtert uns die Einrichtung Alkuins das Studium der Sakramentare ganz bedeutend.

wie er in Rom bei der Messe üblich war, in Gallien massgebend werden. Im Sacramentarium Gallicanum und anderen Sakramentarien aus der Übergangsperiode ist, nach den Gebeten zu urteilen, der erste Teil der Messe nach dem gallikanischen und der zweite Teil von der Präfation an nach dem römischen Ritus gefeiert. Und doch passte der römische Kanon schlecht als Fortsetzung des ersten Teiles der gallikanischen Messe. Die grösste Schwierigkeit bereitete wohl die Recitatio nominum und die Pax. Nach dem gallikanischen Gebrauch wurde im Anschluss an das Offertorium das Gebet für den Papst und die Bischöfe, sowie für die lebenden und verstorbenen Christen gebetet. Die Namen jener, für welche besonders in der Messe gebetet werden sollte, wurden von einem Elfenbeintäfelchen verlesen; auch wurden hier die Namen der Heiligen rezitiert, alles Zeremonieen, die der römische Ritus in den Kanon eingeführt hat, die also dort wiederholt werden mussten. Nach der Recitatio nominum wurde eine Oratio gebetet, und dieser folgte das Osculum pacis, das ebenfalls in Rom erst bei der Fractio panis gegeben wurde. In einigen Gegenden hat man, um eine Wiederholung zu vermeiden, das »Te igitur« des römischen Kanons weggelassen und ist sofort nach dem Sanctus mit »Hanc igitur oblationem« fortgefahren, wie das an einigen Stellen aus dem Gallicanum vetus und dem M. Gothicum hervorgeht. Sicher ist, dass man diese Stücke nicht im ersten Teil unterlassen hat, um sie im Kanon nach der römischen Gewohnheit vorzunehmen; selbst in jener Zeit, als das Gelasianum weit verbreitet war, hielt man in Gallien gerade an diesen Gebräuchen fest[1]). Es ist auch ganz natürlich, dass jene Gewohnheiten, an denen das Volk unmittelbar teilnahm, sich am längsten hielten. Die gallischen Bischöfe und Priester mochten vielfach Bedenken tragen, dieselben abzuschaffen. Andrerseits behielt man in Gallien auch die Benedictio episcopi vor der Kommunion bei, ein Beweis, dass die Zeremonieen in dieser

---

1) Probst, die spanische Messe (Innsbrucker Zeitschrift 1888. S. 530 f.) ist der Ansicht, dass von der Mitte des 7. Jahrh. bis zur Mitte des 8. der römische Ritus in Gallien eingedrungen und dort vollständig aufgenommen sei, auch die recitatio nominum und pax sei nach römischer Sitte in den Kanon verlegt, doch widerspricht dem entschieden das Capitulare Karls vom Jahre 789, womit die canones der Frankfurter Synode 794 übereinstimmen, worin gerade in diesen beiden Punkten die Befolgung des römischen Ritus anbefohlen wird. (MG. Leg. sect. II. capitularia regum Francorum tom. I. Han. 1883. p. 57 u. 78.) Während im übrigen die Messe fast ganz römisch war, blieb man in diesen Punkten bei der früheren Gewohnheit. Viermal im Jahr (in duodecim lectionibus) sang man auch das Canticum trium puerorum. Walafridi Strabonis lib. de reb. eccl. c. 23. Knöpfler p. 62.

Zeit des Überganges bunt durcheinander gemischt waren; bald waren sie römisch, bald gallikanisch; man half sich, so gut es gehen wollte, ohne feste Regeln; in der einen Kirche so, in der anderen anders.

Eine wichtige Rolle bei der Einführung des römischen Ritus spielten die Ordines Romani. Dieselben sind eine Beschreibung des Stationsgottesdienstes in Rom und geben die Rubriken und Zeremonieen dieser Liturgie, oft sehr genau und bis ins einzelne, an. Es ist zweifelhaft, ob dieselben in der Form, wie sie vorliegen, in Rom wirklich in Gebrauch waren und an Stelle unserer jetzigen Rubriken die Norm für die Gestaltung des Gottesdienstes bildeten, oder ob sie nur eine Beschreibung der römischen feierlichen Messe darstellen, ohne offiziellen Charakter, vielleicht zu dem Zweck geschrieben, den römischen Ritus auch in anderen Ländern bekannt zu machen. Als Amalar nach Rom kam und sich dem Archidiakon Theodor gegenüber auf sein Buch berief, in dem der römische Ritus in der von ihm angegebenen Weise beschrieben sei, berief sich jener nicht auf einen massgebenden römischen liber ordinis, sondern einfach auf die thatsächliche Gewohnheit, darauf, wie es bei den Stationen, wo er den Papst begleite, üblich sei. Im Laufe der Darstellung werden wir mehrfach auf Erwägungen stossen, die der ausgesprochenen Vermutung einen Rückhalt geben. Nach Gallien sind die Ordines Romani schon im achten Jahrhundert gekommen, zur Zeit, als dort der römische Ritus in Aufnahme kam. Die ersten bedeutenderen Nachrichten über diese libelli erhalten wir von Amalar. Er selbst hatte in der Metzer Kirche ein solches vorgefunden und benutzte dasselbe bei seinen liturgischen Erklärungen. Oft verrät er dabei die Absicht, den römischen Gebrauch durch seine Erklärungen bekannt zu machen und ihn immer weiter in Aufnahme zu bringen, denn er glaubte, dass der dort aufgeschriebene Ritus in Rom auch wirklich befolgt werde. Doch vernahm er bei seiner Anwesenheit, dass die Angaben seines Buches oft von den Gewohnheiten der römischen Kirche abwichen. Jener Ordo war an vielen Stellen schon nach den Gebräuchen der gallischen, oder genauer der Metzer Kirche, umgearbeitet. Vielleicht stammte er von Chrodegang her oder aus noch früherer Zeit, denn als Karl der Grosse in dem Kapitulare von 789 den römischen Gesang vorschrieb, war der Ritus schon fast römisch, was wir aus dem Umstande schliessen, dass in diesem Kapitulare nur eine Änderung betreffs der Recitatio nominum und der Pax besonders vorgeschrieben wurde. Der Ordo Romanus, den Amalar benutzte, und der uns mit wenigen Änderungen erhalten ist, ist

von Mabillon an zweiter Stelle herausgegeben und daher gewöhnlich Ordo Rom. II. genannt. Auch die anderen uns erhaltenen Ordines stammen sämtlich aus Gallien, was schon die gallikanischen Zusätze, die sie mehr oder weniger aufweisen, bezeugen. Nur der zuletzt von Duchesne [1]) herausgegebene Ordo scheint uns den römischen Ritus unvermischt wiederzugeben, wenigstens lässt sich kein gallikanischer Zusatz in demselben nachweisen. Er stammt aus dem Anfange oder der Mitte des neunten Jahrhunderts. Doch haben wir auch in diesem Exemplar kein römisches Original vor uns, denn er ist in der Umgangssprache geschrieben. Der Verfasser wollte dadurch seinen Bericht wahrheitsgetreuer und die Darstellunng verständlicher machen [2]). Von grosser Bedeutung für die Kenntnis der liturgischen Beziehungen zwischen Rom und Gallien ist der Ordo Romanus I.[3]). Er hat, soweit die Messrubriken in Betracht kommen, verhältnismässig wenig gallikanische Zusätze und ist, wenn auch nicht Original, so doch einer der ersten Ordines, die in Rom oder Gallien zur Erklärung des römischen Ritus geschrieben sind. In der Einleitung wird der Leser über die kirchlichen Verhältnisse und Einrichtungen in Rom unterrichtet. Die Stadt zerfällt der Kirchenordnung gemäss in 7 regiones. Jede regio hat ihren Regionardiakon, dem die Akolythen des Distriktes untergeben sind. Bei den liturgischen Funktionen dienen die Akolythen dem Diakon nicht unmittelbar, sondern durch Vermittlung der Subdiakone. Stirbt ein Regionardiakon, so gehorchen alle Akolythen dem Archidiakon, bis ein anderer angestellt ist, denn die Akolythen sämtlicher Regionen unterstehen der Jurisdiktion des Archidiakon. Auch von den übrigen Graden gilt dieses; sie stehen bei der Ausübung ihres Ordo unter dem Archidiakon unter Wahrung des Vorrechtes ihres Standes. Wenn daher jemand von einer kirchlichen oder auch einer beliebigen Militärperson gewaltthätig behandelt ist, so soll, wenn die Sache nicht von dem ersten seines Ordo beigelegt ist, der Archidiakon sich derselben annehmen, und zwar als Stellvertreter des Bischofs, in welcher Eigenschaft er die Klagen der Untergebenen ohne Kenntnisnahme des Bischofs erledigen kann. Das Übrige soll durch die Inhaber der niederen Grade abgemacht werden. Nach der Zahl der Regionen muss einer, der Interesse für die Sache hat, die Zahl und Ordnung der Tage wissen, an denen die einzelnen Regionen sich der Reihe

1) Duchesne, Origines. Appendice p. 440 sqq.
2) Non grammatico sermone, sed aperte loquendo veritatem indicare ibid.
3) Mabillon, Museum Italicum II. p. 3.

nach im Dienst folgen. Am Sonntag versieht die dritte Region den Dienst, am Montag die vierte u. s. w. In dieser Einleitung werden keine massgebenden Bestimmungen für die römischen Kleriker getroffen, sie wollen nur dem Leser, der sich dafür interessiert (qui scire voluerit) mit der kirchlichen Einrichtung Roms bekannt machen, damit er die Beschreibung des Gottesdienstes besser verstehe. Da nun aber diese Bestimmungen in Rom einem jeden, besonders jedem Kleriker noch genauer bekannt sein mussten, so ist dieser Teil wenigstens für Rom selbst nicht geschrieben, sondern für ausserrömische Kirchen, wo die Einrichtung und kirchliche Verfassung unbekannt war. In dem folgenden Abschnitt wird die feierliche Prozession des Papstes zur Stationskirche beschrieben. Als Beispiel einer solchen ist die Osterprozession gewählt. Die Akolythen der regio III. sammeln sich bei Tagesanbruch in der Laterankirche und gehen dem Papst zu Fuss voraus. Dem Papst vorauf reiten die Diakonen, der Primicerius, zwei Regionarnotare und Defensoren, sowie die Regionarsubdiakonen. Nach einem kleinen Zwischenraume folgt der Papst, dessen Ross zwei Reitknechte am Zügel führen. Es folgen der Vicedominus, Vestiarius, Nomenclator und der Sacellarius. Den Schluss bilden wieder Akolythen zu Fuss. Ein Akolyth von der Stationskirche geht vor dem Papst und trägt das Chrisma in der Hand, das mit einem Velum umhüllt ist. Hatte jemand ein Anliegen, das er dem Papst vortragen wollte, so musste er sich an einem geeigneten Platz am Wege aufstellen, und sobald der Papst in Hörweite gekommen war, um seinen Segen bitten. Dann trug er dem Nomenclator seine Sache vor und dieser teilte sie dem Papste mit, wenn er es für notwendig erachtete. Kurz vor der Stationskirche Maria Maggiore stand der Regionarnotar an einem Platz, den man »ad merulanas« nannte, und verkündete dem Papst, wieviel Knaben und Mädchen am Tage vorher (Charsamstag) in der Kirche getauft waren. Der Sacellar musste ihm dafür einen solidus auszahlen, während der Papst seinen Weg fortsetzte. An der Stationskirche erwartete ihn der Presbyter tituli mit den untergebenen Klerikern und dem Mansionar, der das Weihrauchfass trug. Dann begab sich der Papst in die Sakristei (secretarium), um die liturgischen Gewänder anzulegen. — In dem dritten Ordo Romanus ist diese Prozession nur kurz erzählt, man erkennt deutlich, wo die einzelnen Stellen abgekürzt sind, so dass die Schilderung nur einen Umriss der Feier wiedergiebt, ohne auf einzelne Vorschriften einzugehen, denn in Gallien konnte man solche Aufzüge mit all den Einzelheiten nicht nachmachen. In dem Ordo von Duchesne ist dieser Teil nicht

enthalten. Dass man in Rom besondere Vorschriften für die Prozession hatte, ist sicher anzunehmen, auch mögen dieselben aufgeschrieben gewesen sein; allein, dass die in dem Ordo I. uns überlieferte Beschreibung der römischen Prozession, die doch nur für solche geschrieben ist, die sich besonders dafür interessieren, die zudem keine allgemeinen, die Prozessionen ordnende Regeln bietet, sondern nur die Osterprozession als Beispiel einer solchen beschreibt, dass diese Beschreibung eine offizielle Prozessionsordnung bilde, scheint mir zweifelhaft.

Achter Abschnitt.

Der Verlauf und die Veränderungen der feierlichen römischen Messe im Frankenreiche.

§. 30. Die Vorbereitungen zu der Messe; der erste Teil derselben bis zum Offertorium.

Die Messe, wie sie in den Ordines und den Schriften der Liturgiker dargestellt wird, ist stets die öffentliche und feierliche. Von der Privatmesse erfahren wir zu wenig, um im einzelnen angeben zu können, wie weit sich dieselbe von der feierlichen unterschied. Sicher dürfen wir annehmen, dass bei der Privatmesse der gallikanische Ritus noch lange in Gebrauch blieb, als bei der feierlichen Messe schon der römische Ritus in Übung war. Andrerseits waren die Bischöfe ernstlich dafür besorgt, dass auch in den entlegenen Kirchen das hl. Messopfer angemessen und würdig gefeiert würde. Der eifrige Bischof Theodulf von Orléans befahl, dass die Priester zu den Diözesansynoden ausser den Opfergeräten auch zwei oder drei Kleriker mitbrächten, damit sie an Ort und Stelle das hl. Opfer darbringen könnten, und der Bischof sich überzeuge, ob auch alle in der rechten Weise zelebrierten.[1]). Desgleichen verlangte er von seinen Priestern, dass sie das Credo und das Symbolum Athanasianum könnten, sowie auch den Canon missae (ordinarium) und die Oratio secreta *(Te igitur)* auswendig sagen könnten[2]), ein Beweis, dass wenigstens dieser Teil der Messe überall nach dem römischen Ritus gefeiert wurde. An den Sonn- und Feiertagen mussten die Privatmessen (missae peculiares) in den Kirchen und Kapellen so früh gelesen werden, dass die Gläubigen dadurch nicht vom Hauptgottesdienst zurückgehalten würden. Da letzterer um 9 Uhr begann, so mussten jene um 8 Uhr beendet sein. Nach

1) Theodulfi Capitulare c. IV. Migne P. L. CV. 194.
2) Capitulare secundum ad eosdem l. c. p. 209A.

denselben sollten alle Kleriker der Stadt und Umgegend sich zur Haupt- oder Mutterkirche begeben, um dem feierlichen Amte beizuwohnen. Auch alle Gläubigen, mit Ausnahme der gottgeweihten Jungfrauen, denen es nicht geziemte öffentlich zu erscheinen, waren verpflichtet, an demselben teilzunehmen. Theodulf tadelt es scharf, dass manche Christen an Sonntagen sich mit einer Privatmesse für einen Verstorbenen begnügten[1]).

Die Vorbereitung auf die feierliche Messe, das Anlegen der Gewänder, geschah in Gallien auf dieselbe Weise wie in Rom[2]); nur vermochte man nicht überall den gleichen Glanz zu entfalten, deshalb wurden einzelne Zeremonieen vereinfacht. Der römische Ordo schreibt sieben Diakone vor, ebenso viele Subdiakone und Akolythen als Zeroferare, während er stets nur ein Thuribulum kennt, das ein Subdiakon trägt. Amalar dagegen redet von fünf und drei Diakonen, unter Umständen könne es auch einer sein[3]). Dagegen wurden mehrere Thuribula von Akolythen getragen[4]), doch nicht mehr als drei, meistens ist nur von einem die Rede. Bei dem Zuge zum Altar, in dem unmittelbar vor dem Zelebrans das Evangeliar und Thuribulum getragen wurde, geleiteten in Rom der Archidiakon und der erste Diakon den Papst an der Hand, während in Gallien dem Bischof zwei Presbyter assistierten. Bevor der Papst das Sängerchor betrat, kam er an zwei Akolythen vorbei, die in einer offenen Capsa die hl. Eucharistie hielten. Der Papst verneigte sich vor derselben und verharrte einen Augenblick in der Anbetung. Dieselbe war in der vorhergegangenen Messe konsekriert, sie wurde zum Altar getragen und bei den Worten: »Pax Domini sit semper vobiscum«, also an der Stelle, wo der Priester die Commixtio der beiden Gestalten vornimmt, legte der Papst diese Partikel in den Opferkelch[5]). Es sollte dadurch die Kontinuität des hl. Opfers ausgedrückt werden. Daher nahm auch, sobald der Papst nahte, ein Subdiakon die hl. Spezies oberhalb der Capsa und zeigte sie dem Papst. War die Partikel zu gross, so befahl der Papst oder der Diakon, dass ein Teil wieder in den Tabernakel (conditorium) zurückgebracht würde. Dann schritt der Papst durch das Sängerchor, wo die Zeroferare zu beiden Seiten Aufstellung genommen hatten, und während im Presbyterium die

---

1) Capitulare I. cc. XLV. und XLVI. l. c. p. 205 sq.

2) Amalarii de eccles. off. lib. II. c. 14—26. Migne l. c. p. 1093 sqq.

3) Amalarii lib. de eccl. off. III. c. 5. Migne l. c. p. 1110. Eclogae ibid. p. 1317.

4) Eclogae l. c.

5) Über diesen Ritus vgl. Mabillon, Museum Italicum II. Commentarius praevius in Ordinem Romanum p. XXXV. und Duchesne, Origines p. 155 n. 3.

Diakone, die nicht unmittelbar beim hl. Opfer beteiligt waren, ihre Gewänder (planetae) ablegten, ging der Papst zum Altar, blieb kurz vor demselben stehen, verneigte sich und betete. Dann bezeichnete er die Stirn mit dem hl. Kreuzzeichen und gab dem Hebdomadarbischof, dem Archipresbyter und den Diakonen das Osculum pacis. — In dieser Weise beschreibt der Ordo I. den Introitus des Papstes. Im Frankenreiche hat man jedoch diesen Ritus, besonders die Adoratio sanctorum, nicht recht verstanden, das zeigt die Änderung, die man an dem Ordo II. vorgenommen hat. Der Bischof schritt mitten durch die Sänger die Stufen hinauf, die ihn zum eigentlichen Chor führten. Dort verneigte er sich zum Altar und betete das Heiligste an, und verharrte in dieser Anbetung bis zum Versus des Introitus. Dann erhob er sich, machte das Kreuzzeichen und gab den assistierenden Priestern, sowie den Diakonen die Pax. Nach dieser Darstellung ist also die hl. Eucharistie auf dem Altare selbst gegenwärtig gedacht. Ob diese Vorstellung den thatsächlichen Einrichtungen entsprach, oder ob der Verfasser dieses Ordo sich nur die römischen Verhältnisse in der beschriebenen Weise zurechtlegte, entzieht sich unserer Kenntnis. — Erst nachdem der Bischof alle durch das Osculum pacis begrüsst hat, nähert er sich dem Altare unmittelbar und betet vor demselben an dem Orarium oder Faldistorium. Zu beiden Seiten haben die Diakone ihren Platz eingenommen, die Subdiakone jedoch treten bis an den Altar, und nachdem der erste das Evangelienbuch auf den Altar gelegt, inklinieren alle und stellen sich zu beiden Seiten des Chores auf. Die Sänger haben inzwischen auf ein Zeichen des Bischofs das Gloria Patri angestimmt; sobald sie die Doxologie beendet haben, treten die Diakone zu beiden Seiten des Altars und küssen denselben. Bei der Wiederholung des Versus erhebt sich der Bischof, küsst das Evangelium und den Altar und geht zur Rechten des Altares nach seinem Thron, wo er während des Kyrie und Gloria zum Osten gewendet stehen bleibt. Zu gleicher Zeit setzen die Zeroferare ihre Kerze vor dem Altar auf den Boden, oder wie es in einigen Kirchen Galliens gebräuchlich war, zu beiden Seiten des Altars. War der letzte Ton des Gloria verklungen, so wandte sich der Papst mit dem Grusse: »Pax vobis« an die versammelten Gläubigen und sang die erste Oration, die man Kollekte nannte. Auch in Gallien wurde dieser Modus beobachtet, doch grüssten die Bischöfe vor der Kollekte stets: »Pax vobiscum« [1]. Nach der

1) Amalarii praef. altera. Migne l. c. und Ordo Rom. II. Mabillon Museum Ital. II. 44.

Oration setzte sich der Bischof, sowie auch der übrige Klerus. Der Subdiakon bestieg den Ambo und las die Epistel. In Rom hatte man zum Vorlesen der Epistel, zum Singen des Responsoriums und Evangeliums besondere Ambones; in Gallien scheint dieses nicht der Fall gewesen zu sein. Der Subdiakon, sowie der Sänger und Diakon bestiegen denselben Ambo, doch betrat nur der Diakon die obere Stufe, während der Subdiakon und der Sänger tiefer standen[1]). Beim Singen des Responsoriums, oder wie man im Frankenreiche sagte, des Graduale und Alleluia, trug der Sänger eine Elfenbeintafel in der Hand[2]). Während des Alleluiagesanges musste in Rom der Diakon die Planeta ablegen und die Stola unter dem rechten Arm befestigen und schweigend den Fuss des Papstes küssen, worauf ihn dieser segnete; in den meisten Kirchen Galliens trat er mit der Planeta angethan zum Bischof und bat um den Segen, den der Bischof erteilte mit den Worten: »Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis«[3]). Der Diakon ging, nachdem er den Segen empfangen hatte, zum Altar, küsste das Evangelienbuch, nahm es in den rechten Arm und schritt zum Ambo. Vor ihm gingen zwei Akolythen als Zeroferare, in Rom ein, und in Gallien zwei Subdiakone mit dem Thuribulum und ein Subdiakon, der beim Singen das Evangeliar dem Diakon vorhielt. Beim Ambo angelangt teilten sich die Zeroferare und blieben unten stehen, die Subdiakone und der Diakon stiegen die Stufen hinauf, doch gingen die Thuriferare an der anderen Seite sofort herunter und standen dort, während der Diakon das Evangelium sang, wobei er sich der Männerseite zuwandte[4]). Bei den Worten »Sequentia sancti Evangelii etc.« bezeichnete der Diakon die Stirn mit dem Kreuze[5]); das Volk erhob sich und folgte seinem Beispiel; jeder legte den Stab, den er sonst zur Stütze in der Hand hielt, nieder und lauschte aufmerksam den Worten des Evangeliums. Kein Gruss durfte während der Lesung gewechselt werden, wie es sonst üblich war, wenn jemand in die Kirche trat[6]). Die Kerzen, die sonst vor dem Altar standen, wurden während des Evangeliums vor dem Ambo

1) Eclogae l. c. p. 1321.

2) Amalarii lib. de eccles. off. III. c. 16. Migne l. c. p. 1123.

3) ibid. c. 18 p. 1125. cfr. Ordo Rom. II. Mabillon l. c.

4) Bald wurde es auch Sitte, dass der Diakon, nach dem Beispiele des Priesters in der Privatmesse, sich dem Norden zuwandte, wo die Weiber sassen. Der Ordo II. hat diese Sitte bereits mit aufgenommen; Amalar kannte sie noch nicht, doch tadelt Micrologus (c. 9) dieselbe als unschicklich.

5) Bei dem Ordo II. und Micrologus wird auch die Brust mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnet; bei Amalar ist es nur die Stirn.

6) Eclogae l. c. p. 1322.

aufgestellt. Nach Beendigung desselben bezeichnete man sich wiederum mit dem hl. Kreuz; der Subdiakon hielt das Evangelium dem Bischof und darauf den Klerikern und dem Volk zum Kusse vor und verschloss es an dem bestimmten Ort. Die Kerzen wurden ausgelöscht und hinter den Altar gebracht; die Thuriferare inzensierten den Altar und darauf das Volk, ein Gebrauch, der in Rom, wie Amalar berichtet [1]), ganz unbekannt war. Seit der Irrlehre des Felix von Urgel verbreitete sich in Gallien mehr und mehr der Gebrauch das Credo zu singen [2]).

§ 31. Der Verlauf der hl. Handlung vom Offertorium bis zum Kanon.

Der Ritus der nun folgenden Oblation scheint im Frankenreiche ganz dem römischen nachgebildet zu sein, wir erfahren nur einzelne, unwesentliche Änderungen an demselben. Der Bischof begrüsst das Volk mit den Worten »Dominus vobiscum« und fordert durch »Oremus« zum Gebet auf. Der Chor beginnt den Offertorialpsalm und der Subdiakon bringt die Patene, die er in der rechten Hand trägt, und den Kelch mit dem Corporale bedeckt in der linken zum Altar. Der Diakon nimmt das Corporale und breitet es auf dem Altare aus. Die Patene stellt er auf den Altar, während der Subdiakon den Kelch behält, um den Wein darin aufzunehmen. Der Bischof geht jetzt an die Chorschranke und nimmt das Brot, das das Volk in weissleinenen Tüchern opfert, entgegen. Der Subdiakon legt dasselbe in ein Tuch, das zwei Akolythen halten. Dem Bischof folgt der Diakon und empfängt den Wein, zuerst von den Männern und dann von den Frauen. Walafrid Strabo, der in seiner Schrift oft gegen Vorurteile ankämpft und falsche Vorstellungen zu berichtigen sucht, und dadurch oft ebenso interessant wie belehrend die Anschauungsweise und den Bildungsgrad seiner Zeitgenossen offen legt, teilt uns mit, dass viele glaubten, sie müssten für jedes Anliegen, für dessen Erhörung sie Gott in dem hl. Opfer bitten und wofür sie ihre Teilnahme an demselben ihm aufopfern wollten, ein besonderes Opfer darbringen und demgemäss auch zwei bis dreimal mit der Opfergabe an der Chorschranke erschienen [3]). — Der Diakon giesst den Wein in den Kelch des Subdiakonen; ist dieser gefüllt, so wird er in ein grösseres Gefäss, den Scyphus, entleert. Nach beendeter Oblation des Volkes kehrt der

1) Amalarii praefatio altera l. c.
2) Walafridi Strabonis liber de rebus eccles. ed. Knöpfler c. 23 p. 56.
3) Ibid. c. 26 p. 73.

Bischof, begleitet von den assistierenden Priestern, zu seinem Thron zurück und wäscht die Hände. Ist auch der Diakon fertig[1]), so geht er auf ein Zeichen des Bischofs zum Altar und richtet die Opfergaben zurecht. In den Opferkelch giesst er den Wein des Bischofs, vermischt mit jenem, den der Klerus und das Volk geopfert hat. Der Subdiakon holt das Wasser, für welches der Sängerchor zu sorgen hat, und der Diakon giesst einen Teil desselben kreuzweise in den Kelch. Hat der Diakon die Opferelemente bereitet, so stellen sich die Diakone vor dem bischöflichen Thron auf und geleiten den Bischof zum Altar. Dort betet er und küsst den Altar und nimmt die Gaben der Priester und übrigen Kleriker, die am Altar opfern, entgegen[2]). Der Diakon überreicht dem Bischof zwei Hostien vom Kredenztisch, und dieser legt sie auf das Korporale — die Hostieen, welche für die Kommunion der ministri und des Volkes notwendig erschienen, hat der Diakon bereits auf dem Korporale geordnet — und der Diakon nimmt den Opferkelch vom Subdiakon entgegen und stellt ihn nach gallischem Brauch hinter die Hostieen auf den Altar. Nach römischem Ritus verhüllte der Diakon (Archidiakon) den Kelch vorher mit dem Offertorium (dem sudarium des Diakon) und setzte ihn so zur rechten Seite des Opferbrotes, worauf er das Offertorium zusammenfaltete und auf die rechte Seite des Altares legte[3]). Nach der Oblation wird die Opfergabe und der Altar inzensiert[4]), dann verneigt sich der Bischof zum Altar, winkt den Sängern das Offertorium zu beenden, und spricht zum Volke gewandt »Orate« oder »Orate pro me«.

---

1) In Rom nahm der Papst nur die ersten Opfergaben entgegen, dann ging er zu seinem Thron und die anwesenden Bischöfe und Priester nahmen die weiteren Gaben entgegen. Ordo Rom. I. und der Ordo bei Duchesne, Origines p. 443.

2) Nach dem Ordo Rom. II. opferten Priester und Kleriker nur Brot; nach jenem bei Duchesne l. c. auch Wein.

3) Amalarii praef. altera. Migne l. c. p. 992.

4) Wahrscheinlich war dieser Inzensationsritus in Rom auch unbekannt, denn er wird weder in dem Ordo Rom. bei Duchesne noch in dem I. u. III. Ordo bei Mabillon erwähnt. Auch Micrologus (cap. 9) sagt, dass er in Rom nicht üblich sei, und beruft sich dafür auf Amalar (Praef. altera), jedoch mit Unrecht. Die erwähnte Stelle bei Amalar bezieht sich nicht auf das Inzens beim Offertorium, sondern beim Evangelium. Der Ordo Rom. II. sagt nämlich: »Post lectum Evangelium . . . et thuribula per altaria portantur et postea ad nares hominum feruntur, et per manum fumus ad os trahitur« (Mabillon l. c. II. 46). Auf diese Stelle weisen die Worte Amalars hin, wenn er sagt: »Post evangelium non offerunt incensum super altare«. In der Erklärung der Messe (l. III. c. 19. l. c. p. 1130) erwähnt er das Inzens beim Offertorium, ohne eine Bemerkung, dass dasselbe in Rom nicht statthätte.

Bestimmte Gebete, welche die Zeremonieen des Oblationsritus begleiteten, kannte man in Rom nicht. Zwar lesen wir an verschiedenen Stellen in den Ordines: »pontifex orat« und man kann auch annehmen, dass der Inhalt des Gebetes den begleitenden Funktionen angepasst war; bestimmte Formulare finden wir aber nirgends vorgeschrieben. Anders gestaltete sich das Verhältnis im Frankenreiche. Anfangs hatte man auch dort in verschiedenen Kirchen verschiedene, passende Gebete; allmählich kamen aber einzelne Formen immer mehr in Gebrauch und wurden durch Gewohnheit zur Regel. Schon zur Zeit Amalars sehen wir diese Entwicklung ihren Anfang nehmen. So teilt uns derselbe mit, dass in einigen Kirchen das Volk auf die Mahnung des Priesters: »Orate pro me« mit den Worten des 19. Psalmes geantwortet habe: »Mittat tibi Dominus auxilium de sancto: et de Sion tueatur te. Memor sit omnis sacrificii tui: et holocaustum tuum pingue fiat. etc.«[1]). Dass noch andere Gebete um diese Zeit üblich waren, erfahren wir nicht, im zehnten und elften Jahrhundert aber hat sich die Gewohnheit schon fest herausgebildet; in der Schilderung des Micrologus glauben wir unsern heutigen Ritus vor uns zu haben. Doch erklärt er manche Teile für eine uralte Gewohnheit in Gallien, und deshalb mögen seine Worte hier Platz finden: »Wenn die Priester ohne Ministri sacri das hl. Opfer darbringen, so pflegen sie die Patene unter dem Korporale zu verbergen, wahrscheinlich weil beim feierlichen Opfer der Akolyth sie der Vorschrift gemäss eingehüllt vor sich hält. Der Kelch wird bedeckt nicht so sehr des Geheimnisses als der Vorsicht wegen, bis nach Beendigung des Kanon das »Oremus. Praeceptis salutaribus etc.« gebetet wird. Doch wird er abgedeckt, wenn er aufgehoben wird, bei den Worten: »Accipiens et hunc praeclarum calicem etc.« und bei: »Per ipsum etc.«[2]) Nach beendeter Oblation spricht der Priester nach der gallikanischen Ordnung folgendes Gebet: »Veni sanctificator, omnipotens, aeterne Deus, benedic hoc sacrificium tuo nomini praeparatum. Per Christum Dominum nostrum.« Dann betet er vor dem Altare geneigt, nicht nach der Vorschrift irgend eines Ordo, sondern weil es kirchliche Gewohnheit ist, also: »Suscipe sancta Trinitas hanc oblationem, quam tibi offerimus in memoriam passionis, resurrectionis, ascensionis etc.«. Diese Oration wird auch von denen, die den Ordo und die erprobte Gewohnheit gewissenhaft befolgen, einzig sowohl für Lebende wie für Abgestorbene gebetet,

---

1) Amalarii de eccl. off. lib. III. cap. 19. l. c. p. 1132.
2) Micrologus de eccl. observat. c. 10. Hittorp, l. c. p. 440.

und wenn sie auch oft von der Gewohnheit der Menge abweichen, so vermeiden sie doch alles Überflüssige.«[1])

Der leider noch immer unbekannte Verfasser des liber de divinis officiis, eine Schrift, die man bis auf Mabillon fälschlich dem Alkuin zuschrieb, die aber frühestens aus dem Ende des zehnten Jahrhunderts stammt, kennt zur Inzensation der Opfergaben das Gebet: »Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo etc.« Wenn der Priester sich zum Volke wendet, soll er sprechen: »Orate pro me fratres, ut meum pariter et vestrum sacrificium acceptum sit Domino« und das Volk antwortet: »Sit Dominus in corde tuo et in ore tuo et suscipiat sacrificium sibi acceptum de ore tuo et de manibus tuis pro nostra omniumque salute. Amen.«, oder wie man in anderen Kirchen betet: »Exaudiat te Dominus in die tribulationis. Protegat te nomen Dei Jacob«[2]). Die Oratio secreta schloss das Offertorium und damit den ersten Hauptteil der Messe.

§ 32. Die Präfation und der Kanon.

Die Ordines Romani beginnen den Kanon der Messe bereits mit der Präfation, desgleichen rechnet auch Amalar die Präfation mit zum Kanon[3]). Dass die Gallier sich nicht auf die neun Präfationen beschränkten, die im Sacramentarium Gregorianum enthalten waren, beweisen die zahlreichen Präfationen, die schon bei der ersten Bearbeitung durch Alkuin hinzugefügt sind. Zu Beginn der Präfation nahmen die Ministri, die dem Bischof bei der Darbringung des hl. Opfers, teils als seine Gehilfen, teils als sein Ehrengeleite zur Seite standen, die Stellung ein, die sie während des Kanon innehielten. Die assistierenden Priester stellten sich hinter den Bischof in eine Reihe, zu beiden Seiten von diesen nahmen die Diakone Platz, während die Subdiakone zur Rückseite des Altares gingen und dort den Blick zum Altar gewandt, ehrfurchtsvoll dem hl. Opfer beiwohnten. Der äusseren Zeremonieen werden von nun an immer weniger; alle sammeln sich, um den Augenblick des Opfers feierlich zu begehen. Beim Sanktus verneigt sich der ganze Chor, dann erhebt sich nur mehr der Bischof und verrichtet still die Gebete, die unmittelbar der Konsekration vorhergehen.

---

1) Ibid. c. 11.

2) Pseudo-Alkuin de divinis officiis liber. cap. De celebratione missae. Hittorp, l. c. p. 82.

3) Ordo Romanus I, 17. Mabillon, Mus. ital. II, 12. Ordo Rom. II, 11; ibid. p. 49. Amalarii de ecclesiast. off. l. III. c. 27. Migne P. L. CV, 1146.

Für den Kanon hatte man besondere Ordines [1]), welche die Gebete kurz erklärten und die Rubriken angaben, die der Priester bei diesem wichtigsten Teil der Meſse zu beobachten hatte. Dort fand er einzeln angegeben, wann und wie er die Kreuzzeichen über die Opfergaben zu machen habe, so wie auch die Ehrfurchtsbezeugungen, die er dem hl. Sakrament zu erweisen hatte. Dieselben scheinen besonders für die gallische Kirche geschrieben zu sein. Auch der Ordo Romanus II. enthält eine ähnliche Unterweisung, die bei der Veränderung im Frankenreiche entstanden ist, da sie sich in dem Ordo Romanus I. und dem Ordo bei Duchesne nicht befindet. Ausser diesen Ordines besitzen wir verschiedene Erklärungen über den Kanon von den liturgischen Schriftstellern jener Zeit [2]), sowie auch in den grösseren liturgischen Schriften die Gebete des Kanon meistens eine eingehendere Erklärung gefunden haben. Aus all diesen Zeugnissen, sowie auch aus den Texten der Sakramentarien geht deutlich hervor, dass man den römischen Kanon im Frankenreiche unverändert angenommen hat. An dem Text selbst sind keine Änderungen vorgenommen, nur dass man auch die Namen der heiligen Glaubensboten und Bischöfe rezitierte, die in der betreffenden Provinz ganz besonders verehrt wurden, wie z. B. die Namen des hl. Hilarius und Martinus. In dem Ordo Romanus am Schlusse der Eclogae besagt eine Rubrik, dass an einem Heiligenfeste auch der Name des Heiligen in dem Gebet: »Communicantes« genannt werden solle, mit der Formel: »*Sed et diem natalitii beati illius vel beatorum illorum celebrantes.*« [3]) Für das Memento vivorum hatte man in vielen Kirchen, sowie auch für das Memento mortuorum Diptychen, auf denen die Namen derer standen, die der Priester oder der Diakon vorlas. Auch finden wir in verschiedenen Sakramentarien die Namen der Lebenden und Abgestorbenen, die in der Messe rezitiert werden sollten, am Rande verzeichnet [4]). Theodulf von Orléans befahl seinen Priestern, die Recitatio nominum, sowohl der Lebenden, wie der Abgestorbenen an der vorgeschriebenen Stelle vorzunehmen [5]). Es ist hier also der

---

1) Bei Mabillon l. c. p. 61 ist es das Fragment Ord. Rom. IV.

2) Die Kanonerklärung des Bischofs Theodulf von Orléans (Incipit interpretatio missae) ist vor Kurzem herausgegeben von Ch. Cuissard in seiner sonst sehr oberflächlichen Monographie »Théodulfe, évèque d'Orléans. Orléans 1892, p. 332. — Die Kanonerklärung des Florus von Lyon (De expositione missae) s. Migne CXIX, 15 sqq.

3) Migne P. L. CV p. 1330.

4) Muratori, Liturgia Romana vetus I, 74 finden sich solche Verzeichnisse abgedruckt.

5) Theodulfi Capitulare. Baluzii Miscell. II, 99. Migne P. L. CV, 209 A.

frühere gallische Brauch, die Namen vor der Opferung laut zu verlesen, auf den Kanon übertragen, doch wurde das laute Lesen durch das Kapitulare Karls verboten. In anderen Kirchen war die Rezitation der Namen überhaupt sowie auch die Auswahl derselben ganz in das Belieben des Priesters gestellt. So sagt der Ordo Romanus, der sich am Schlusse der Eclogae findet, bei dem Memento vivorum: »Hier können, wenn es dem Priester gefällt, die Namen der Lebenden genannt werden, aber nicht an Sonntagen.«[1]) Auch Florus sagt, dass es ganz dem Priester anheimgegeben sei, einige Namen zu nennen, obwohl man aus dem Wortlaut des Gebetes sehen könnte, dass an dieser Stelle früher die Namen der Opfernden genannt worden wären[2]). Fast mit gleichen Worten sagt auch Pseudo-Alkuin, dass im Gegensatz zu einer früheren Gewohnheit der Zelebrans einige Namen nach freier Wahl nennen könne[3]). Zum Memento mortuorum werden im Ordo Romanus die Diptychen erwähnt[4]). Auch Florus sagt, dass es Brauch in der römischen Kirche sei, die aufgeschriebenen Namen vorzulesen, dass dies aber in Gallien oder vielmehr in Lyon nicht geschehe. Man machte es dort mit dem Memento mortuorum gerade so wie mit dem Memento vivorum. — Nachdem die Sänger den »Sanktus« beendet hatten, herrschte tiefes Schweigen in der Kirche. Die assistierenden Priester, Diakonen und Subdiakonen umstanden tiefgeneigt den Altar, auch die Priester und Kleriker im Presbyterium nahmen eine ehrfurchtsvolle Stellung ein, ihrem Beispiele folgten Sänger und Volk, nur der Bischof am Altar stand aufrecht, um als Christi Stellvertreter das hl. Opfer zu vollenden. Bei der Erzählung des historischen Herganges »Qui pridie quam pateretur etc.« nahm der Zelebrans die Hostie, sowie auch später den Kelch in seine Hände[5]) und machte das Kreuzzeichen über die Opferelemente[6]), bevor er die Konsekrationsworte darüber sprach. Sofort nach der Konsekration nahten die Akolythen den Diakonen mit Wasserbecken und diese wuschen die Hände[7]), um sich auf die Funktion, die ihrer harrte, vorzubereiten. Doch veränderten sie ihre geneigte Haltung dabei nicht. Erst bei den Worten:

---

1) Migne, l. c. p. 1330C.
2) De expositione Missae c. 51. Migne CXIX, 47B.
3) Liber de divin. offic. cap. De celebratione missae. Hittorp l. c. p. 86.
4) Ordo Rom. IV. bei Mabillon l. c. p. 61.
5) Amalarii de eccl. off. l. III. c. 26. Migne l. c. p. 1145.
6) Ordo Rom. IV. bei Mabillon l. c. p. 61 und Qualiter quaedam orationes et cruces in *Te igitur* agendae sunt. Migne l. c. p. 1331.
7) Amalarii de eccles. off. l. III, 26. Migne l. c. p. 1146.

Nobis quoque erhoben sich die Subdiakone und nahmen ihre frühere Stellung wieder ein. Sprach der Zelebrans: *Per quem haec omnia* etc., so stand der Archidiakon auf, nahm den Kelch (in Rom fasste er ihn mit dem Offertorium an) und hielt ihn dem Zelebrans entgegen[1]. Dieser machte mit der Hostie zwei Kreuzzeichen über denselben, wobei er die Wandungen des Kelches mit der Hostie berührte, und nun hob der Priester die Hostie und der Archidiakon den Kelch ein wenig empor, um sie den Gläubigen zur Anbetung zu zeigen. Während des ganzen Kanon verharrten alle Umstehenden, mit Ausnahme der Subdiakone und des Archidiakon, in der gebeugten Haltung; beim *Pater noster* verneigten sich auch die letzteren[2], während am Schlusse desselben sich alle erhoben. — Zu Beginn des Kanon, bei der Präfation, nahm ein Akolyth die Patene, hüllte dieselbe in ein Velum ein und hielt sie vor die Brust. Nach dem »Sanctus« nahm ein Subdiakon dieselbe in die Hand und hielt sie unverhüllt bis zum Ende des Kanon (in Rom löste ihn der Regionardiakon alsdann ab) und trat, sobald der Zelebrans den Embolismus des *Pater noster* begann, zum Archidiakon; bei den Worten: *et ab omni perturbatione securi* nahm letzterer die Patene und reichte sie dem Bischof zum Osculum. Nunmehr hielt der zweite Diakon dieselbe bis zum weiteren Gebrauch.

§ 33. Der Ritus der Commixtio corporis et sanguinis; die Kommunion des Zelebrans.

Der Ritus der Vermischung der hl. Hostie mit dem Blute, wie er in den Ordines Romani beschrieben wird, blieb unverständlich für jeden, der mit der Tradition der römischen Kirche nicht im einzelnen bekannt war. Erst seitdem Mabillon nachgewiesen hat, was die in Rom übliche, doppelte Kommixtion bedeute, und wodurch die eine von der anderen sich unterscheide[3], ist es uns möglich, die Angaben des Ordo Romanus richtig zu verstehen und auszulegen[3]. Wie schon bemerkt wurde[4], hielt ein Subdiakon dem Papste eine in der vorangegangenen Stationsmesse konsekrierte Spezies zur Adoration vor. Der Archidiakon hatte darauf zu achten, dass die Partikel von angemessener Grösse war, denn sie sollte zur ersten Vermischung dienen. Zu diesem Zweck wurde sie auf den Altar gebracht, ob sogleich zu Anfang der Messe, oder erst un-

1) Ibidem p. 1145.
2) Ibidem.
3) Mabillon, Mus. ital. comment. praed. VI. in ord. Rom. p. XXXVI.
4) Vgl. oben S. 146.

mittelbar vor dem Akte der Vermischung, ist ungewiss[1]). Nach Beendigung des *Libera nos Domine* etc. nahm der Papst diese Partikel und legte sie unter den Worten: *Pax Domini sit semper vobiscum* in den Kelch. Dann gab er dem Archidiakon das Osculum pacis. Während letzterer nun dem ersten der anwesenden höchsten Würdenträger die Pax überbrachte und Klerus und Volk gegenseitig den Friedenskuss austauschten, begann der Papst die »fractio oblatarum«. Er nahm die eine der beiden konsekrierten Hostieen und durchbrach sie in der Mitte, legte die eine Hälfte auf den Altar, und die andere, sowie die zweite ungeteilte Hostie auf die Patene. Der Archidiakon nahm den Opferkelch und gab ihn dem ersten Subdiakon, der mit demselben an der linken Seite des Altares Aufstellung nahm. Dann traten die Akolythen an den Altar. Zwei derselben empfingen die Patene mit der geteilten und ungeteilten Hostie, die anderen hielten sackartige leinene Tücher auf den Armen, die Subdiakone hielten die Öffnung frei, und der Archidiakon legte die auf dem Altar befindlichen Spezies hinein; nur jener Teil der Hostie, die der Papst auf das Korporale gelegt hatte, verblieb daselbst bis zum Ende der Messe. Die Akolythen mit der Patene schritten zum Throne des Papstes und hielten sie, während die Diakone das Brechen der Hostieen besorgten. Die anderen Akolythen gingen mit den Säckchen in das Presbyterium, wo sowohl Bischöfe wie Priester diese für das Volk bestimmten Spezies brachen. Zu gleicher Zeit begannen die Kantores das *Agnus Dei* zu singen und die Gläubigen bereiteten sich auf den Empfang vor. War die Fractio beendet, so nahm ein Diakon die Patene und der Archidiakon den Kelch, und beide traten vor den Papst. Dieser nahm eine Hostie von der Patene, genoss einen Teil derselben und legte die übriggebliebene Partikel zwischen die Hände des Diakon in den Kelch. Bei dieser zweiten Kommixtion sprach er die Worte: *Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis Domini* etc. Dann reichte ihm der Diakon den Kelch zum Trinken.

Das ist im wesentlichen der Verlauf des Mischungsritus bei der Stationsmesse in Rom, wie er im Ordo Romanus I. am getreuesten geschildert wird. Einzelheiten bleiben auch hier noch

---

1) In dem Ordo Romanus I. heisst es bei den Ausnahmen, die stattfinden, wenn ein Bischof oder Priester statt des Papstes zelebriert: »Sobald gesagt werden muss: *Pax Domini* etc., trägt der Subdiakon die vom Papst vorher konsekrierte Partikel und reicht sie dem Archidiakon. Dieser reicht sie dem Bischof, der, während er mit derselben zu drei malen das Kreuzzeichen über den Kelch macht, *Pax Domini* etc. spricht und sie in den Kelch legt.«

unklar; namentlich aber weisen die verschiedenen Ordines eine Reihe verschiedener Angaben auf, die sich nicht mit einander vereinigen lassen, vorerst mag daher auf die nachweisbaren Veränderungen der Texte und des Ritus im Frankenreiche hingewiesen werden. — In Gallien kannte man den Gebrauch der hostia praesanctificata nicht und verstand infolgedessen auch die doppelte Mischung nicht. Dass der Verfasser des Ordo Romanus II., dem ein gleicher oder ähnlicher Wortlaut vorlag, wie der Ordo I. ihn uns heute noch bietet, das Zeigen und Adorieren der hostia praesanctificata nicht recht verstand, ist bereits erwähnt worden [1]). Auch die zweifache Mischung, so glaubte er, geschähe jedesmal mit der in derselben Messe konsekrierten Hostie. Deshalb veränderte er das »mittit sancta in eum« (sc. calicem) des Ordo Romanus I. in ein »mittit in calicem de sancta oblata« [2]). Auch Amalar sagt, er wisse nicht, ob die in dem Ordo enthaltene zweifache Mischung in Rom wirklich stattfände, und er wisse auch nicht, was sie bedeuten könnte [3]). Bei dieser Auffassung in Gallien ist es nicht zu verwundern, wenn sich gerade an dieser Stelle verschiedene, von einander abweichende Notizen in die Ordines eingeschlichen haben. Der Ordo I. lässt den Papst die Kreuzzeichen über den Kelch machen, während er *Pax Domini* spricht, also bei der ersten Kommixtion, der Ordo II. dagegen bei der zweiten Mischung unter den Worten: *Commixtio* etc. Der Ordo III. kennt nur mehr die erste Kommixtion, obschon er sonst am meisten sich an den Wortlaut des Ordo I. hält [3]). Bei dem Ordo IV. und dem gleichlautenden Ordo am Ende der Eclogae Amalars heisst es, dass der Papst bei den Worten *Pax Domini* etc., nicht wie die anderen Priester eine Partikel in den Kelch lege, dass er aber bei der Kommunion dreimal das Kreuzzeichen mit der Partikel über den Kelch mache und die Partikel in den Kelch lege, ohne etwas dabei zu sagen [4]). Auch der Ordo bei Duchesne erwähnt

1) Vgl. oben S. 147.

2) Ord. Rom. II. Mabillon l. c. p. 49.

3) Mabillon l. c. p. 59.

4) Ibid. p. 62 und Migne P. L. CV, 1332. Die Bemerkung in diesen Texten, dass der Papst bei der Kommixtio nichts sage, lässt dieselben beachtenswert erscheinen. Zwar ist die Formel *Fiat commixtio* etc. in allen anderen Ordines im gleichen Wortlaut enthalten, so dass ein Zweifel an ihren römischem Ursprung kaum aufkommen will. Gleichwohl scheint der Gedanke, einmal gefasst, nicht unmöglich. Der römische Ritus kennt nur wenige, fast gar keine die Zeremonieen begleitenden Formeln. Dass aber der Papst oder Bischof in demselben Augenblicke, wo er sumiert hat, die ganze Formel: *Fiat commixtio* etc. sprechen soll, scheint sehr auffällig. Zudem bietet der Text selbst einen Anhaltspunkt, der für eine fränkische Veränderung spricht. Die letzten Worte im Ordo I. u. II. *Pax tecum — Et cum*

die erste Mischung nicht; bei der Kommunion heisst es: »der Papst sumiert einen Teil der Hostie und legt die Partikel, nachdem er mit derselben das Kreuzzeichen über den Kelch gemacht hat, in denselben, wobei er leise die Worte spricht: *Fiat commixtio* etc.«

Bei dieser Mannigfaltigkeit der Angaben in den Ordines mag es interessant sein, zu erfahren, wie man im Frankenreiche in der Praxis verfuhr. Von Amalar erfahren wir, dass bei diesem Ritus eine grosse Verschiedenheit in den Kirchen herrschte, woran die unverstandene Schilderung der Ordines die Schuld trug. In einigen Kirchen wurde die Hostie gebrochen nach *Pax Domini sit semper vobiscum,* dann die Partikel in den Kelch gelegt, und dabei die Formel gesprochen: *Fiat commixtio* etc.; in anderen Kirchen dagegen verschob man die Mischung bis unmittelbar vor die Kommunion, indem man nach den Worten: *Pax Domini* etc. die pax austeilte, dann die Fractio oblatarum vornahm und erst nach dem Agnus Dei die Commixtio ausführte. Noch in anderen Kirchen, und zwar in den meisten, hatte auch das Osculum pacis erst nach der Commixtio, also auch nach dem Agnus Dei statt. In den Verschiedenheiten des Brauches sehen wir deutlich die verschiedenen Angaben des Ordo Romanus über den ersten und zweiten Mischungsritus wieder. Man wusste bei den doppelten Angaben nicht, woran man sich zu halten hatte, weshalb es in den Kirchen je nach der persönlichen Ansicht des Vorstehers angeordnet wurde, bis allmählich feste Gewohnheiten sich herausbildeten. Amalar sagt, dass nach seiner Ansicht niemand fehlginge, der einen Teil von der Hostie abtrennte, denselben in den Kelch legte und dann die Worte *Pax Domini* spräche [1]). In Gallien konnte man um so eher dazu kommen, die Commixtio und das sich daran schliessende Osculum pacis bis nach dem Agnus Dei zu verschieben, als dort unmittelbar vor den Worten »Pax Domini etc.« der Bischof ein nach den Zeiten und Festen verschiedenes Gebet über das Volk sprach und dasselbe segnete. Dass dieser alte Brauch in Spanien und Gallien bei der Einführung des römischen Ritus nicht verschwand, be-

---

spiritu tuo sind auf jeden Fall im Frankenreiche an dieser Stelle eingeschoben, denn in Rom wurde die Pax unmittelbar nach den Worten: *Pax Domini* etc. gegeben; im Frankenreiche dagegen wurde die Pax vielfach erst nach dem Agnus Dei gegeben, namentlich in den Kirchen, wo auch die Kommixtio bis unmittelbar vor die Kommunion verschoben wurde. Mit diesem Modus lassen sich die Angaben der Ordines recht gut vereinigen. Darnach wurde während des Agnus Dei die Fractio oblatarum vorgenommen, dann der Mischungsritus mit der zugehörigen Formel, woran sich dann unmittelbar, wie in Rom, das Osculum pacis anschloss.

1) Amalarii de eccl. off. l. III. c. XXXI. Migne l. c. p. 1152.

zeugen in erster Linie die zahlreichen Segensformeln in den ältesten gregorianischen Sakramentarien [1]). In vielen Kirchen hatte man ein besonderes Benediktionale.

§ 34. Die Kommunion des Klerus und des Volkes.

Nach der Kommunion des Bischofs folgte die Kommunion der anderen anwesenden Bischöfe, der Priester und der übrigen Kleriker. Auch über diesen Ritus lassen die Angaben der Ordines Romani an manchen Stellen verschiedene Auffassungen zu und haben so über die Einzelheiten manche Kontroverse veranlasst. Am klarsten und einfachsten ist der Hergang in dem Ordo Romanus bei Duchesne erzählt, der daher auch den folgenden Ausführungen zugrunde gelegt werden mag. Die Bischöfe und Priester traten der Reihe nach vor den zelebrierenden Bischof und empfingen von ihm die hl. Hostie resp. eine Partikel des gebrochenen Brotes. Sie nahmen dasselbe in die Hand und gingen zum Altar, legten die Hand auf denselben und kommunizierten über den Altar geneigt. Der Archidiakon brachte den Kelch, nachdem der Bischof einen Teil des hl. Blutes genossen hatte, zum Altar und goss einen Teil des konsekrierten Weines in den grösseren Kelch oder auch in das grössere Gefäss (scyphus), worin man vorher den Opferwein des Volkes gesammelt hatte. Sobald der erste Bischof oder Priester kommuniziert hatte, reichte er diesem den Kelch und nach den Priestern empfing er, wie auch die anderen Diakone, aus der Hand des Bischofs die hl. Hostie; sie sumierten dieselbe ähnlich wie die Bischöfe und Priester am Altar, jedoch an der rechten Seite desselben, während jene an der linken oder Evangelienseite standen. Sobald der erste Bischof den Kelch vom Archidiakon empfangen hatte, genoss er von dem hl. Blut und reichte es auch den Bischöfen und Priestern zum Trunke dar. Er stand mit demselben an der Seite des Altares, woselbst alle Kleriker zu ihm traten. Blieb nach der Kommunion der Kleriker noch Wein übrig, so goss der Archidiakon denselben in das Gefäss, worin er zuerst einen Teil des hl. Blutes gegossen hatte. Ging der Bischof nun, um dem Volke die hl. Kommunion zu reichen, so begleitete ihn der Archidiakon und allen, denen der Bischof die hl. Hostie reichte, hielt er den Kelch zum Trinken vor.

Diese Angaben, deren Einzelheiten zumeist dem Ordo Romanus bei Duchesne entnommen sind, finden sich in den Ordines, die man

1) Schon sofort bei der ersten Veränderung in Gallien hat man die Segensformeln hinzugefügt. vgl. Muratori, Liturgia Romana II, 459; ebenso Amalar.

in Gallien benutzte, nur in allgemeinen Umrissen; und ihre Bestimmungen bleiben dem Uneingeweihten oft unverständlich. Es liegt daher die Annahme nahe, dass auch in der Praxis der Brauch von den Angaben des Ordo Romanus abwich, in der einen Kirche mehr, in der anderen weniger. Eine Kontroversfrage bildet immer noch die Konsekration des Kelches, aus dem die Laien tranken. Soweit ich sehe, hat die Verschiedenheit der Sitte und des Brauches in Gallien und die Übertragung dieses Brauches in die Ordines Romani eine richtige Lösung dieser Frage sehr erschwert. In Rom war der Verlauf der hl. Handlung folgender: Ausser dem Opferkelch hatte man noch ein grösseres Gefäss (scyphus), in dem der Opferwein des Volkes enthalten war, und andere Kelche standen für die Diakone bereit. Sobald der Bischof aus dem Opferkelch getrunken hatte, nahm der Archidiakon denselben und goss einen Teil desselben in den Laienkelch. Dann kommunizierten Bischöfe, Priester und Diakone unter beiden Gestalten, indem der Papst allen die Hostie, und der Bischof allen den Kelch reichte. Darauf empfing der Archidiakon den Opferkelch, nahm die noch nicht sumierte Partikel der hl. Hostie heraus und legte sie in den Kelch, aus dem er selbst das Volk konfirmierte. Den in dem Opferkelch enthaltenen Wein goss er in den Scyphus. Der Subdiakon nahm den Opferkelch entgegen, purifizierte ihn und übergab denselben einem Akolythen, der ihn hinwegtrug. Der Bischof resp. Papst ging nunmehr und kommunizierte die Angesehenen aus dem Laienstande, Männer sowohl wie Frauen, auch das Volk selbst, so lange er wollte. Ihm folgte der Archidiakon, der denen, die der Papst kommunizierte, den Kelch reichte, oder vielmehr das Röhrchen, die »fistula«, um mittelst derselben aus dem Kelch zu trinken. Die Priester hatten währenddes die anderen Kelche bereitet. Sie gossen Wein aus dem Scyphus in dieselben, nahmen eine Partikel der Hostie, machten mit derselben das Kreuzzeichen über den Kelch und legten sie hinein. Sobald der Papst oder Bischof von der Chorschranke zurücktrat, ging der Archidiakon mit ihm zum Altar und es standen Priester und Diakone bereit, die das Volk kommunizierten und konfirmierten [1]. Jetzt erst traten die Subdiakone und übrigen Kleriker vor den Bischof, der sie kommunizierte, während

1) Die Angaben über den Scyphus sind sehr unsicher. So ist es ungewiss, ob überall der Wein für die Laien in dem Scyphus enthalten war, aus dem die Diakonen, wie auch der Archidiakon ihren Teil nahmen, oder ob der Archidiakon den Scyphus selbst nahm und aus demselben austeilte, während die anderen kleinere Kelche hatten.

ein Diakon ihnen den Kelch reicht. — Eine Frage, die hier aufgeworfen ist, lautet: War auch der Wein, der in dem Scyphus sich befand und zur Kommunion des Volkes diente, konsekriert? Wer unbefangen den Ordo Romanus bei Duchesne oder den Ordo I. bei Mabillon durchliest, wird diese Frage bejahen. Geschah doch auch die Austeilung desselben mit den Worten: »Sanguis Christi, vita aeterna«. Die Mischung des Laienkelches mit einigen Tropfen aus dem Opferkelch sollte andeuten, dass in dem einen Kelch wie in dem anderen dasselbe Blut Christi enthalten sei [1]. Erst durch die Änderungen in Gallien ist eine andere Auffassung nahegelegt worden. Dort war es nämlich in vielen Kirchen Brauch, dass man zur Austeilung des hl. Blutes sich auch des Opferkelches bediente, und der Priester, sobald er merkte, dass sein Vorrat nicht ausreichte, immer wieder etwas nichtkonsekrierten Wein nachgoss [2]. Dementsprechend lässt auch der Verfasser des Ordo Romanus II. den Archidiakon nicht mehr Wein aus dem Opferkelch in den Scyphus giessen, sondern umgekehrt solchen aus dem Scyphus in den Opferkelch [3]. An anderen Stellen der Ordines hat man eine derartige Änderung des Textes zwar nicht vorgenommen, aber man geht überall von der Ansicht aus, dass es sich um nicht konsekrierten Wein handle, und bei den unklaren Vorstellungen über die Konsekration tritt uns auch die Ansicht entgegen, dass durch die wenigen Tropfen konsekrierten Weines der ganze Wein konsekriert werde [4].

§ 35. Die Kommuniongebete; der Schluss der Messe.

Bei den Gebeten, die den Ritus der Kommunion begleiteten, ist, ähnlich wie bei den Offertorialgebeten, der Einfluss Galliens deutlich sichtbar. Zur Zeit der Übertragung des römischen Ritus nach Gallien lassen sich verhältnismässig wenig Formeln und Gebete konstatieren; das gilt noch vom ganzen neunten Jahrhundert; erst mit dem zehnten und elften Jahrhundert wurde es dort Ge-

---

1) Vgl. Duchesne, Origines etc. p. 178.

2) Den Beweis führt Mabillon Commentarius praevius in ordinem Romanum VIII. p. LVIII. und com. XIV. p. XCII.

3) Et refuso parum in calicem de scypho etc. Ordo Rom. II. Mabillon, Museum ital. I, 50.

4) Sed ipse pontifex confirmatur ab archidiacono in calice sancto; de quo parum refundit archidiaconus in maiorem calicem, sive in scyphum, quem tenet acolythus, ut ex eodem sacro vase confirmetur populus, quia vinum, etiam non consecratum, sed sanguine Domini commistum, sanctificatur per omnem modum. — Dagegen sagt Durandus (Rationalis lib. cap. 42), es sei nicht passend (decens), dem Volk das Blut Christi unvermischt zu reichen.

brauch, die Zeremonieen mit passenden Gebetsformeln zu begleiten. Anfangs waren auch die Kommuniongebete nach den verschiedenen Kirchen oder nach dem Gutdünken der einzelnen Priester sehr verschieden, allmählich fanden einzelne von denselben mehr Anklang und wurden mit der Zeit allgemein angenommen. Während des Fraktionsritus wurde in Rom von den Sängern das »Agnus Dei« gesungen und so oft wiederholt, bis nach beendigter Brechung das Zeichen zum Aufhören gegeben wurde. Der Schlussrefrain war stets »miserere nobis«. Auch zur Zeit Amalars war in Gallien das »miserere nobis«[1]) der stetige Schluss. Durandus jedoch sagt, dass in Gallien bei der dritten Wiederholung statt dessen »dona nobis pacem« gesungen würde, wogegen in Rom noch immer »miserere nobis« beibehalten sei[2]). Wahrscheinlich ist dieser Brauch in den Kirchen entstanden, wo man die »immissio panis in calicem« und die Pax bis nach dem Agnus Dei verschoben hatte; denn an den Tagen, an denen das Agnus Dei gesungen, die Pax aber nicht gefeiert wurde, lautete auch der Schluss des dritten Agnus Dei »miserere nobis«[3]). Die drei Vorkommuniongebete gehören, wie schon oben bemerkt wurde, einer späteren Zeit an. Sie im einzelnen zu verfolgen, würde den Rahmen dieser Schrift überschreiten, doch mag immerhin die treffende Bemerkung angeführt werden, die wir im Micrologus über das Entstehen dieser verschiedenen Gebete lesen: »Die Oration, die wir in geneigter Stellung beten, bevor wir kommunizieren, besitzen wir nicht aus dem Ordo, sondern aus der Überlieferung der frommen Väter, ebenso die Formel, die wir bei der Austeilung der Eucharistie sprechen (Corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi proficiat tibi in vitam aeternam. Amen.[4]). Es giebt noch viele andere Orationen, die einige bei der Erteilung der Pax und der Kommunion für sich verrichten, aber die eifrigeren Beobachter der alten Satzungen lehren uns in diesen Privatgebeten eine gewisse Kürze zu beobachten, sie wollen, dass wir lieber mit den öffentlichen Gebeten uns beschäftigen sollen[5]). Zur Zeit Radulphs von Tongern waren jene Gebete bereits ausschliesslich in Gebrauch, die auch jetzt noch täglich vom Priester in der hl. Messe gebetet werden, von der Oratio pacis bis zum Placeat etc. Die Oratio: *Quod ore sumpsimus etc.* finden wir als Postcommunio mit der Einleitung: »Dominus vobiscum« schon in dem Ordo Romanus IV. aus

---

1) De eccles. off. l. III. c. 33. Migne l. c. p. 1153.

2) Lib. ration. prop. 25.

3) Vgl. Gerberti vetus liturgia alemannica Pars I. disq. IIII c. III p. 381.

4) Diese Formel zeigt auf den von Micrologus getadelten Gebrauch hin, die Hostie in den Kelch zu tunken und so den Leib und das Blut Christi zugleich zu reichen.

5) Micrologus de eccles. observ. c. 18. Hittorp l. c. p. 443.

dem zehnten Jahrhundert, dagegen sagt Micrologus, dass der Priester sie leise für sich bete. Während der Bischof und der Archidiakon sich zur Chorschranke begaben, stimmten die Sänger die Antiphon zur Kommunion an, dem die Subdiakone respondierten. Dauerte die Austeilung eine geraume Zeit, so wurde auch das Gloria Patri gesungen.

Nach Beendigung des Kommunionritus sang der Zelebrans die Postcommunio. An derselben schloss sich unmittelbar der Segen des Priesters. Eine besondere Formel scheint für diesen Segen noch nicht in Gebrauch gewesen zu sein, denn wir erfahren nichts von einer solchen, vielmehr bringt Amalar den Segen in direkte Verbindung mit der Oratio ad Postcommunionem, die er Segensoration nennt, und Walafrid Strabo sagt, dass die letzte Oration des Priesters als die Benediktion angesehen würde[2]), ähnlich wie die zweite Segensoration in der Quadragesimalzeit, die der Diakon einleitete mit der Formel: *Humilitate capita vestra Deo.*

Demnach hatte man in Gallien noch keine eigentliche Segensformel. Nach dem Segen wandte sich der Bischof oder Priester dem Osten zu und empfahl sich, wie Amalar sagt, dem zum Himmel aufsteigenden Christus, während der Diakon durch das *Ite missa est,* oder *Benedicamus Domino* den Schluss der Feier ankündigte. Das *Ite missa est* wurde stets dann gesungen, sagt Micrologus, wenn in der Messe das Gloria gebetet worden war. Bei dem *Ite missa est* wandte sich der Diakon dem Volke zu, bei dem *Benedicamus* hingegen dem Altar. Zur Zeit Amalars verrichtete unterdessen der Zelebrans ein kurzes Gebet; als der Micrologus geschrieben wurde und Radulph von Tongern denselben seinen Erörterungen über die Messbestimmungen und Vorschriften zugrunde legte, war die Oration: *Placeat tibi sancta trinitas* etc. schon allgemein in Brauch. Unmittelbar nach dem Entlassungsruf des Diakon ordnete sich der feierliche Zug zur Rückbegleitung des Bischofs, an dem der sämtliche Klerus teilnahm, der sich in der Kirche befand. Bevor der Bischof in das Presbyterium trat, riefen ihm die Anwesenden entgegen: »*Jube, domine, benedicere*«, und zwar zuerst die Priester, dann die anderen Grade, so wie sie sich dem Zuge anreihten. Der Bischof segnete sie mit der Formel »*Benedicat vos Dominus*«, worauf jene »*Amen*« antworteten. Diese Segensformel wurde später auch von dem Bischof und dem Priester am Schlusse der Messe angewandt, als man anfing, den Segen erst nach dem *Ite missa est* zu erteilen.

1) Radulphi de canonum observantia liber prop. XIII. Hittorp l. c. 578.

2) Quae benedictio intelligitur illa ultima sacerdotis oratio. De reb. eccl. c. 25 ed. Knöpfler p. 70.

Neunter Abschnitt.

Über das kanonische Stundengebet und die Beschaffenheit desselben zur Zeit Amalars.

§ 36. Die liturgischen Textbücher.

Das römische Officium divinum unterlag bei seiner Übertragung ins Frankenreich denselben Gesetzen der Veränderung, wie die Messfeier, ja man kann sagen in einem noch erhöhten Masse, weil die einzelnen Teile desselben noch mehr der Willkür des einzelnen ausgesetzt waren, da eine genaue Regelung in vielen Punkten noch fehlte. Andrerseits muss man aber auch konstatieren, dass gerade die Übertragung des Offiziums ins Frankenreich die Entwicklung und Vollendung desselben beschleunigt hat. Anfangs machte der Einfluss des gallikanischen Offiziums auf das neueingeführte römische sich in hohem Masse geltend und drohte wiederholt den römischen Charakter desselben gänzlich zu verwischen; jede Kirche suchte, wie natürlich, die Bücher und Texte nach ihren Verhältnissen und Gewohnheiten einzurichten und machte von ihren Freiheiten bei der Veränderung in ausgiebigster Weise Gebrauch. Als aber Karl der Grosse besondere Texte für die Hofkapelle hatte feststellen lassen, die auch für die übrigen Kirchen als Musterexemplare dienen sollten, da hörten die willkürlichen Änderungen mehr und mehr auf. Es kamen immer noch grössere Veränderungen und Reformen in den Diözesen vor, ich erinnere nur an die des Amalar und Agobard; aber diese dienten doch nur dazu, eine immer grössere Reinheit und Übereinstimmung der Texte zu erzielen, was auch, soweit die damaligen Verhältnisse es zuliessen, innerhalb der einzelnen Kirchenprovinzen gelang. Die durch Karl den Grossen veranlassten Texte standen zudem in hohem Ansehen wegen der Auktorität dessen, der sie veranlasst hatte, und erlangten daher leicht Aufnahme im ganzen Lande; auch

den Reformen Amalars zollte man selbst ausserhalb der Metzer Kirche hohe Achtung, seine neuen Textausgaben dienten in anderen Kirchen als Muster und Vorbild. Auf diese Weise dienten selbst solche Bücher zur Erzielung einer grösseren Einheit, die nach Gesetzen bearbeitet waren, deren Befolgung in anderen Fällen stets eine grössere Verschiedenheit verursacht hatte. Bezüglich der Psalmenausgabe war die gallische Kirche der römischen schon vor der Reformation um einen bedeutenden Vorsprung vorausgeeilt. Seit Gregor hatte man dort die zweite Ausgabe der Psalmenübersetzung des hl. Hieronymus, die man später eben wegen des Gebrauches in Gallien das Psalterium Gallicanum nannte, während man in Rom noch im neunten Jahrhundert das Psalterium Romanum sang [1]). Bei der Reform hat Gallien diesen Vorrang nicht nur behauptet, sondern es sind gerade vom Frankenreiche aus Bestrebungen ausgegangen, die das abweichende römische Psalterium in Italien abschaffen und an dessen Stelle das gallikanische setzen wollten.

Neben dem Psalterium ist das wichtigste, aber auch am meisten charakteristische Buch das Antiphonar oder Responsale. Leider ist uns das von Amalar angefertigte und herausgegebene Antiphonar nicht mehr erhalten, wenigstens hat sich unter den bisher bekannten Handschriften keine gefunden, die man für das Werk Amalars ausgeben könnte [2]). Aus den Mitteilungen, die Amalar

1) Walafridi Strabonis liber de reb. eccl. c. 26. ed. Knöpfler p. 84.

2) Der Mitteilung Bäumers (Zur Geschichte des Breviers. Katholik 1889. Juniheft S. 624 und 25), dass das Antiphonar Amalars uns in dem liber responsalis, der bei Migne P. L. LXXVIII, 725 inter opera S. Gregorii Magni abgedruckt ist, erhalten sei, kann ich nicht beipflichten. Ein auch nur oberflächlich angestellter Vergleich zwischen der Beschreibung, die Amalar von der Einrichtung seines Antiphonars in dem Liber de ordine antiphonarii liefert, und dem liber responsalis bei Migne, zeigt sofort, dass wir in letzterem ein ganz anderes als das Antiphonar Amalars vor uns haben. Oft führt Amalar die Antiphonen, die er in sein Buch aufgenommen hat, an, und giebt Gründe an, weshalb er gerade die angeführten aufgenommen habe; mit denen, die der Liber responsalis enthält, stimmen sie fast nie überein. An anderen Stellen sagt Amalar, dass er die früheren Antiphonen beibehalten, aber die Reihenfolge verändert habe, besonders trifft dies bei solchen zu, die dem Evangelium entnommen sind. Amalar ordnete die Sätze nach der Reihenfolge, wie sie in dem Evangelium stehen; im Liber responsalis sucht man nach dieser Ordnung vergebens. Bei anderen Festen endlich hatte Amalar ein doppeltes Offizium, namentlich zur Vigilie im römischen Antiphonar vorgefunden, wie z. B. in der Vigilie des hl. Laurentius, der Assumptio beatae Mariae virginis, des hl. Andreas, und das Doppel-Offizium in das neue Antiphonar aufgenommen; der Liber responsalis weist an all diesen Tagen nur ein Offizium auf. Wie es scheint, hat Bäumer seine Meinung, das Antiphonar Amalars vor sich zu haben, aus dem Umstande hergeleitet, dass in dem Liber responsalis sich mehrere Antiphonen und Responsorien befinden, die Agobard an der Ausgabe Amalars scharf getadelt hatte. Demgegenüber ist zu be-

über die Anlage und Einrichtung desselben macht, geht deutlich hervor, dass gerade sein Werk als eine treffliche Charakteristik jener Zeit des Überganges und der beginnenden Weiterentwicklung aufgestellt werden könnte. Das Antiphonar, das man in der Metzer Kirche gebrauchte, war jedenfalls bereits von Chrodegang eingeführt und enthielt daher auch die zahlreichen Heiligenfeste noch nicht, die Hadrian in das römische Antiphonar hatte eintragen lassen. Amalars erste Sorge war es daher, die fehlenden Feste in das neue Antiphonar aufzunehmen, aber er unterliess es auch nicht, die Feste, die im Besonderen der Metzer Kirche eigen waren, aufzunehmen, die ihren Platz je nach den Tagen der Feier zwischen den römischen Festen fanden[1]). Die Antiphonen und Responsorien entnahm er bald den römischen, bald den früheren Metzer Texten, je nachdem der Wortlaut bei dem einen oder dem anderen ihm passend schien. Hatte das Fest ein eigenes Evangelium, so wurden letzterem meistens die Antiphonen entnommen; oft ist das ganze Evangelium in freier Weise zu Antiphonen und Responsorien verarbeitet; waren es für den Sonn- oder Festtag zu viel, so sang man die übrigen an den folgenden Ferialtagen oder während der Oktav. Bei den Heiligenfesten wurde meistens die Vita des betreffenden Heiligen zu Antiphonen und Responsorien umgeformt, so dass oft die ganze Lebensbeschreibung schon in diesen Stücken enthalten ist. Dieser Modus konnte bei den Franken besonders deshalb eingehalten werden, weil bei ihnen die Responsorien in den gallikanischen Textbüchern stets den Antiphonen unmittelbar folgten, was eine fortlaufende Erzählung leichter ermöglichte, als bei den Römern, die für Antiphonen und Responsorien getrennte Bücher

---

merken, dass Agobard nicht nur solche Antiphonen und Responsorien tadelt, die speziell in der Ausgabe Amalars enthalten sind, dass vielmehr sein Tadel auch solche trifft, die in den altüberlieferten, römischen Texten sich befanden. Hiermit mag auch die Auffassung, die Bäumer von der Stellung Agobards zu dem Antiphonar kundgiebt, zusammenhängen. Agobard tadelt die Texte nicht, weil er »römische Einfachheit und Korrektheit liebte«, sondern weil er, nach seiner eigenen Aussage, von dem Grundsatz ausging, dass keine Antiphonen und Responsorien aufgenommen werden dürften, die nicht der hl. Schrift entlehnt seien. Dieser Standpunkt wurde in jener Zeit von mehreren vertreten, sodass auch Walafrid Strabo (c. 26) sich veranlasst sah, dagegen zu kämpfen. Den Agobard zwang sein Grundsatz, einen grossen Teil des römischen Antiphonars zu verwerfen. Weshalb endlich B. meint, dass die von Agobard beanstandete Antiphon: »Cum (Dum) ortus fuerit sol de coelo videbitis regem regum procedentem a patre, tamquam sponsum de thalamo suo« in der That nicht zu rechtfertigen sei, ist mir nicht ersichtlich; wir wenigstens beten diese Antiphon noch in jedem Jahre beim Magnificat in der ersten Vesper am Weihnachtsfeste.

1) Liber de ordine antiphon. c. 28. Migne P. L. CV. 1280.

hatten. Das beste Beispiel für die Beschaffenheit der Antiphonare im Frankenreiche im neunten Jahrhundert bietet uns der bereits erwähnte Liber responsalis. Vieles, was wir bei Amalar über die Einrichtung und Anordnung derselben in der Beschreibung lesen, sehen wir dort in der Ausführung vor uns. Er ist ausserdem bemerkenswert wegen der verhältnismässig grossen Zahl der Heiligen, deren Verehrung der Kirche, der dieses Responsale angehörte, eigen war [1]). Am Schluss des Buches, nach dem Commune sanctorum (apostolorum, martyrum, confessorum, virginum und der dedicatio ecclesiae) finden wir eine Reihe Antiphonen und Responsorien aus den verschiedenen Büchern des alten Testamentes. Von Amalar erfahren wir, dass er dieselben ebenfalls aufgenommen hat, und dass sie zur Scriptura occurrens zwischen Pfingsten und Weihnachten gebetet würden. Auch Antiphonen und Versikel für das Invitatorium, das Benedictus, Magnificat u. s. w. waren hier besonders gesammelt.

Merkwürdig ist auch, was wir über die Sangesweise einzelner Teile erfahren. Bei den Responsorien begann in Rom ein Vorsänger, dasselbe zu singen, die Sänger antworteten auf die gleiche Weise. Der Vorsänger sang den Versus, man antwortete mit dem ganzen Responsorium; jetzt stimmte der Vorsänger das Gloria Patri an, die Sänger respondierten mit der letzten Hälfte des Responsoriums. Endlich wurde noch einmal von dem Vorsänger das Responsorium gesungen und von den Sängern auf die gleiche Weise beantwortet [2]). Etwas einfacher dagegen war die Art und Weise der Gallier die Responsorien zu singen. Auch dort sang ein Vorsänger das Responsorium, dem die anderen respondierten, aber nach dem Versus sang man nur den letzten Teil des Responsoriums und nach dem Gloria Patri wurde das Responsorium nur einmal wiederholt [3]). Die zuletzt erwähnte Methode hat sich bis heute in den Respons. brev. der kleinen Horen erhalten. Bei der Übertragung des römischen Ritus ins Frankenreich blieben die Franken in diesen Stücken dem gallikanischen Brauche treu, aber die neuen

1) Zu diesen Heiligen gehören: Remigius, Vedastus, Medardus, Crispin und Crispinian, Quintinus etc. Von dem letzteren meldet die Vita in den Antiphonen, dass er von Rom mit Lucius in jene Gegend gereiset, aber von Rictiovarus, der in Soissons als Statthalter fungierte, gefangen und gemartert worden sei. Aus dieser Fassung, sowie aus der Einzelbeschreibung der Übertragung des Leichnams des hl. Medardus von Vermandois nach Soissons, kann man, wie mir scheint, mit einiger Sicherheit den Schluss ziehen, dass das vorliegende Responsale in der Kirche zu Soissons entstanden sei. Dabei ist es nicht unwahrscheinlich, dass der Verfasser desselben in einzelnen Teilen sich das Metzer Antiphonar zum Vorbild genommen hat.

2) Liber de ord. antiph. c. 18. Migne P. L. CV, 1274.

3) Ibid. Prologus p. 1244.

Texte waren oft schlecht dazu geeignet. Wollte man mit der letzten Hälfte des Responsoriums den Versikel fortsetzen, so kam oft gar kein Sinn heraus. Lange Jahre hindurch hatte man sich zu helfen gesucht, so gut es gehen wollte. Bei Gelegenheit eines Besuches, den Bischof Nedibrius in Aachen machte, kam es zwischen ihm und dem Kanzler Elisagar zu einem Gedankenaustausch inbetreff dieses Übelstandes. Nedibrius forderte den Elisagar auf, an die Herstellung eines passenderen Textes selbst Hand anzulegen. Dieser folgte der Aufforderung und verfasste eine Menge von Versikeln, die zu den Responsorien passten. Seine Arbeit sandte er dem Nedibrius [1]); sie fand aber auch in weiteren Kreisen Beifall und Amalar benutzte die neugeschaffenen Versikel für sein Antiphonar [2]). In den römischen Antiphonarien hatte Amalar an verschiedenen Hauptfesten Doppeloffizien vorgefunden, unter anderen auch am Weihnachtsfeste. Da er sich nicht erklären konnte, woher diese Einrichtung stammte, so fragte er einen römischen Kleriker nach der Bedeutung derselben. Dieser erwiderte, dass das zuerst angeführte Offizium von dem Domnus apostolicus in der Kirche Maria ad Praesepe gebetet würde, aber ohne Invitatorium, während das zweite zur Nachtzeit von den Klerikern in der Peterskirche gesungen würde [3]). Meistens hat Amalar beide Offizien für den betreffenden Tag in sein Antiphonar aufgenommen, an einzelnen Tagen jedoch das letzte von beiden auf den Oktavtag verlegt [4]). Diese Doppeloffizien sind eine Eigentümlichkeit des Amalarschen Antiphonars; in den Texten der anderen Kirchen hat jedes Fest auch nur ein Offizium. Die Übertragung des einen Offiziums auf einen anderen Tag, wie es Amalar verschiedentlich gethan hat, ist immerhin ein Fortschritt: wir sehen darin den Anfang der bald darauf beginnenden Translation der Feste selbst.

Eine andere Eigentümlichkeit der römischen Texte bestand darin, dass einige Responsorien zwei oder mehrere Versikeln enthielten. Da Amalar sich diese Anordnung nicht erklären konnte, so fragte er in Rom nach der Bedeutung und Anwendung dieser

---

1) Epistola Elisagari ad Nedibrium. Herausgegeben von Bishop, Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichte Bd. 11. Han. 1886. S. 564 ff.

2) Liber de ordine antiphonarii. Prologus. Migne P. L. CV, 1244.

3) Die Antiphonen des ersten Offiziums waren: »Dominus dixit ad me: Filius meus etc.«; »Tamquam sponsus etc.«; »Diffusa est gratia etc.«, — die des zweiten Offiziums: »Dominus dixit ad me etc.«; »In sole posuit tabernaculum suum etc.«; »Elevamini portae aeternales etc.« Eine gleiche Verteilung der Offizien, wie bei Amalar, finden wir auch in dem erwähnten Liber responsalis.

4) Lib. de ord. antiph. c. 19. Migne l. c. p. 1275.

Einrichtung. Der Archidiakon Theodor sagte ihm, dass man der hohen Festtage wegen mehrere Versikel sänge. Doch wollte Amalar das nicht recht annehmen, er glaubte, der ursprüngliche Zweck sei der gewesen, dass man bei Wiederholung des Responsoriums in der Woche nicht stets denselben Versus singen wolle, und demgemäss traf er auch seine Einrichtung in dem neuen Antiphonar [1]).

Verhältnismässig wenig erfahren wir bei Amalar über die Lektionarien und Hymnarien und doch ist diese Zeit auch für die Entwicklung dieser Bestandteile des Offiziums bedeutungsvoll. Ursprünglich waren die Lesungen in den Nokturnen ausschliesslich der Bibel entnommen; auch als man anfing, die Sermonen und Homilien der Väter einzuschieben, hatte man dazu lange Zeit keine besonderen Texte, man nahm die betreffenden Schriften der Väter und las daraus vor. Wenn nun auch zur Zeit Karls des Grossen schon Lektionarien vorhanden waren, so wurde doch eine allgemeine Verbreitung und einheitliche Regelung derselben erst durch das im Auftrage Karls des Grossen von Paul Warnefrid neu abgefasste Lektionar bewerkstelligt. Auch war die Leseordnung bereits dahin geregelt, dass man im allgemeinen in der ersten Nokturn aus der Scriptura occurrens, in der zweiten aus den Episteln der hl. Schrift, den Sermonen der Väter oder bei Heiligenfesten die Vita aus dem Liber passionalis, und in der dritten Nokturn endlich die Evangelien mit den Homilien vorlas. Die Capitula der kleinen Horen wurden meist auswendig rezitiert [2]).

Die Hymnen waren im neunten Jahrhundert schon in grosser Zahl geschaffen, man hatte für dieselben besondere Bücher, Hymnarien genannt, aber ihr Gebrauch war noch auf verhältnismässig wenig Kirchen beschränkt. Amalar kennt die Hymnen noch nicht, wenn er den Namen auch öfters erwähnt, so versteht er darunter stets die biblischen Kantika, z. B. das *Benedictus*, oder *Nunc dimittis*. Sonst folgen nach dem Invitatorium in der ersten Nokturn sofort die Psalmen [3]); nach der kurzen Lesung in

---

1) De ord. ant. Prol. Migne l. c. p. 1245.

2) Die bei Migne (P. L. XCV, 1160) abgedruckte Ausgabe des Lektionars von Paul Warnefrid ist durch viele Zusätze aus dem XII. saec. so verändert, dass sie von der Einrichtung des IX. saec. kein getreues Bild mehr liefert. Von einem näheren Eingehen mag daher abgesehen werden. Handschriften aus dem 9. und 10. Jahrh. befinden sich in der Nationalbibl. zu Paris (fonds latin 16819), der Burgundisch. Bibl. zu Brüssel (5485). vgl. Bäumer, Zur Geschichte des Breviers. Katholik 1889 p. 533.

3) Liber de ord. ant. cc. 1—7. Migne l. c. p. 1247 sqq.

den Laudes unmittelbar der »hymnus« Benedictus mit Antiphon; in den kleinen Horen schliessen sich die Psalmen vermittelst der Antiphone direkt an das *Gloria Patri*, den »hymnus« der Einleitung, ebenso fehlen die Hymnen in der Vesper und Komplet. Auch bei Hetto von Basel, der die liturgischen Bücher aufzählt, fehlt das Hymnarium [1]). In Lyon und Vienne hatte man auch in späterer Zeit nur den Hymnus der Komplet [2]). Anders jedoch spricht sich Walafrid Strabo über den Gebrauch der Hymnen aus. Von der Meinung vieler ausgehend, dass die metrischen Hymnen nicht gesungen werden dürften, weil sie nicht in der hl. Schrift enthalten wären, führt er gegen jene die Worte des vierten Konzils von Toledo an, dass dann auch das *Gloria Patri* und *Gloria in excelsis* nicht mehr gesungen werden dürfte, denn die Hymnen seien ebenso wenig der hl. Schrift entnommen [3]).

§ 37. Über die Anordnung und Einrichtung der einzelnen Teile des Stundengebetes.

Über die Gestaltung und die Bestandteile der einzelnen Tageszeiten finden wir, da uns gleichzeitige Texte abgehen, in keinem Buche so viele einzelne Mitteilungen, als in den Schriften Amalars [4]). Aus seinen Beschreibungen und Angaben können wir in vielen Fällen uns die Horen wieder aufbauen, wie man sie zu jener Zeit gelesen hat. Dabei darf aber nicht ausser acht gelassen werden, dass Amalar der Kirche und dem Domkapitel von Metz angehörte, woselbst Chrodegangs Reform auch den Ordo psallendi neu geordnet hatte. Chrodegang aber hatte nicht nur römische Gesangesweise und Texte für seine Kirche angeordnet, sondern, wie seine Tagesordnung oft an die Regeln Benedikts erinnert, so hat er auch in die Einrichtung der Tageszeiten manche Anordnungen des Ordo der römischen Benediktiner aufgenommen. Zur Zeit Amalars waren manche seiner Vorschriften schon in Vergessenheit geraten, andere aber hatten sich als alte Gewohnheiten mit der Zeit eingebürgert und wurden treu beobachtet; so erfahren wir von Amalar, dass die Kleriker sich nach der Weise der Mönche nach der Prim und vor der Komplet versammelten, um die Lektion anzuhören.

---

1) Capitulare Hettonis c. VI. Migne l. c. p. 763.

2) Martène, de ant. eccl. rit. l. III. c. 4 p. 10.

3) Walafridi Strabonis lib. de reb. eccles. c. 26 ed. Knoepfler p. 77.

4) Wo nicht auf andere Quellen verwiesen wird, entstammen die nachfolgenden Angaben stets den Kapiteln des Liber officialis und des Liber de ordine antiphonarii, in denen Amalar die betreffenden Teile behandelt.

Merkwürdig ist aber der Umstand, dass niemals der Name Chrodegangs genannt wird. Amalar sagt stets nur: »Es ist bei uns Brauch« oder »Die Väter haben angeordnet«. Die gleiche Beobachtung hat man bei der Durchforschung der Aachener Statuten vom Jahre 817 gemacht. Obwohl auch dort die Regeln Chrodegangs den neuen Statuten als Muster und Grundlage dienten und bisweilen wörtlich abgeschrieben sind, wird doch sein Name niemals erwähnt.

Das nächtliche Offizium begann allgemein um diese Zeit des Morgens um zwei Uhr; in einigen Kirchen noch später. Man bereitete sich durch eine kurze Adoration auf das Offizium vor; eine bestimmte Gebetsformel war dabei nicht vorgeschrieben. Bei den anderen Horen galt dieselbe Einrichtung. Darauf begann das Offizium selbst mit dem Versus *Domine labia mea aperies etc.*, eine Bitte um Gnadenbeistand, die mit der kleinen Doxologie abschloss. Das Invitatorium wurde antiphonatim gesungen, d. h. nach jedem Psalmvers wurde die Antiphon wiederholt. Die zwölf ersten Psalmen der Sonntagsnokturn schlossen nach jedem vierten Psalm mit dem *Gloria Patri* ab, hatten aber keine Antiphon. Von dem *Gloria Patri* sagt auch Walafrid Strabo, dass es nach Weise der Römer selten bei den Psalmen, aber stets bei den Responsorien gesungen würde [1]). Die Reihenfolge der Psalmen in den drei Nokturnen war die noch jetzt gebräuchliche. Zu den drei Psalmen der zweiten Nokturn wurde stets die Antiphon hinzugefügt, während in der dritten ausserdem noch das Alleluia erscholl. Nach Beendigung der Psalmen in jeder Nokturn leitete der Versus zur Lesung über. In der ersten Nokturn lautete derselbe gewöhnlich: *Memor fui nocte nominis tui etc.*; in der zweiten hätte man bis dahin, so sagt Amalar, *media nocte surgebam etc.* gesungen, da man jedoch nicht mehr um Mitternacht aufstehe, so sei er umgeändert in: *Quoniam tu illuminas lucernam meam etc.*, um nicht die Unwahrheit zu sagen; der dritte endlich lautete: *Exaltare Domine etc.* In vielen Kirchen wandte man sich beim Versikel zum Osten. Die Gewohnheit, nach den Nokturnalpsalmen die Oratio dominica zu singen, war eine Eigenart Galliens, die man in Rom nicht kannte. »Die Oratio dominica singen die Römer nicht nach den Nokturnalpsalmen, dagegen beten sie ein Kapitel etwa folgender Art: *Intercedente beato principe apostolorum Petro, solvet et custodiat nos Dominus* [2]).«

1) De reb. eccl. c. 26. ed. Knoepfler p. 75.

2) De eccl. off. l. III. c. 6. Migne l. c. p. 1114C. cfr. Liber de ord. ant. Prologus l. c. p. 1246.

Nach jeder Nokturn folgten drei Lesungen. In Gallien hatte man stets neun Responsorien, wie man auch neun Lesungen hatte, in Rom dagegen fiel das letzte Responsorium oft aus [1]). Die Responsorien sind, wie bereits bemerkt wurde, fast immer aus dem Text der Lesungen gebildet. Das *Te Deum* wurde in Rom nur, wie Amalar sich mitteilen liess, »in natalitiis pontificum« gesungen, wogegen es in Gallien zum sonntäglichen Offizium gehörte [2]).

An den Festen des Herrn und der Heiligen mit drei Nokturnen wurden in der ersten Nokturn drei Psalmen, aber mit Antiphonen gesungen; die Lektionen der zweiten Nokturn bestanden oft aus den Lebensbeschreibungen der Heiligen und häufig waren auch die Antiphonen und Responsorien aller drei Nokturnen der Vita des Heiligen entnommen. Amalar bemühte sich zwar, auch an den Festtagen für die dritte Nokturn Antiphonen ausfindig zu machen, die ein Alleluia hätten. Doch gelang es ihm nicht immer. An wichtigen Tagen, wie z. B. am Weihnachtsfeste, wagte er es aber auch nicht, die Antiphonen selbst zu verändern [3]). An den Ferialtagen wurde eine Nokturn gebetet, die zwölf Psalmen mit sechs Antiphonen und drei Lektionen umfasste [4]).

Bemerkenswert ist die feste, bestimmte Ordnung, welche die Nokturnen in der Darstellung Amalars bereits angenommen haben. In den Mitteilungen, die uns vor seiner Zeit über das Offizium zugehen, sind gewissermassen nur die Umrisse der Nokturnen gezeichnet, die Einzelausführung oblag dem praepositus chori. Es wurden Psalmen mit ihren Antiphonen gesungen und, den Lektionen folgten die Responsorien, allein die Anzahl und Auswahl derselben war nicht geregelt. Die Anzahl der Psalmen hing zum guten Teil von der Jahreszeit ab; in den langen Winternächten wurden oft 30—40, selbst 50 Psalmen gesungen, denn man durfte die Nokturn erst mit der Morgendämmerung schliessen. Auch Chrodegang schreibt noch eine ähnliche Zahl Psalmen für den Winter vor [5]), und nach dem Liber diurnus mussten sich alle in Rom geweihten Bischöfe noch im achten Jahrhundert verpflichten, vom ersten Hahnenschrei bis zur Morgendämmerung im Sommer drei Lektionen, Antiphonen und Responsorien zu beten, im Winter deren vier und an Sonntagen neun [6]). Obwohl nun Amalar die Einrichtung der

1) De ord. ant. Prologus l. c.
2) Ibid. Prologus l. c.
3) Ibid. c. 15 p. 1270.
4) Ibid. c. 3 l. c. p. 1250; cfr. De eccl. off. l. IV. c. 11. l. c. p. 1192.
5) Regula Chrodegangi c. 5. Migne P. L. LXXXIX, 1101.
6) Liber diurnus Rom. pont. cap. III. tit. 7. Migne P. L. CV, p. 71.

Nokturn sehr genau und eingehend bespricht, auch auf den Unterschied der Jahreszeiten hinweist, so erwähnt er diese Änderungen doch nicht; er kennt nur 18 Psalmen für die Sonntags- und 12 für die Ferialnokturn, und zum Zeichen, dass er trotzdem eine auch in Gallien noch übliche Praxis nicht einfach übergeht, teilt er uns in der Einleitung zum Liber antiphonarius mit, dass man in Rom zu jener Zeit noch die Psalmen nach der Länge der Nacht bestimmte, und sobald man während der Nokturn gewahrte, dass der Morgen anbreche, das nächtliche Offizium auch unvollendet abbreche und mit den Laudes beginne [1]).

Das Officium matutinum oder die Laudes[2]) schlossen sich unmittelbar dem Nocturnale an. Nach der Einleitung: *Deus in adiutorium meum intende* wurden die noch jetzt gebräuchlichen Psalmen *Dominus regnavit* — *Jubilate Deo* — *Deus, Deus meus ad te de luce vigilo* und *Deus misereatur* — *Benedicite* — *Laudate Dominum de coelis, Cantate Domino* und *Laudate Dominum in sanctis eius* mit den zugehörigen fünf Antiphonen gesungen. In der österlichen Zeit wurde bei den drei letzten Psalmen an Stelle des Antiphons das Alleluia gesungen. Der letzten Antiphon folgte sofort die Lektion und der Versikel. Meistens lautete er: *Dominus regnavit, decorem induit.* Da das Canticum Zachariae schon seit geraumer Zeit den Schluss der Laudes bildete, so hat dieses Offizium schon ganz die Einrichtung, der auch wir beim Beten der Laudes folgen, nur dass die Antiphonen anders gebetet wurden und Amalar noch keinen Hymnus kannte.

An den Ferialtagen wurde an erster Stelle immer der fünfzigste Psalm, das Miserere, gesungen[3]). Der zweite Psalm wechselte mit der Ferie. Es wurden der Reihe nach, von der Feria secunda bis zum Sabbath, genommen die Psalmen: *Verba mea auribus percipe, Domine* — *Judica me Deus* — *Te decet hymnus, Deus* — *Domine refugium* — *Domine, exaudi orationem meam* — *Bonum est, confiteri Domino.* Wie diese Psalmen, so waren die Cantica an den verschiedenen Tagen dieselben, wie jetzt; so das Canticum Isaiae, Ezechiae, Annae, Moysis, Habacuc, Moysis. Vor und nach dem Canticum wurden dieselben Psalmen gesungen, die uns schon aus dem Sonntagsoffizium bekannt sind; auch die Lesung und der Versikel folgten in gleicher Weise. Der letztere lautete in Gallien stets: *Repleti sumus mane misericordia tua.* Da sich aber in den

1) De ord. ant. c. 4. l. c. p. 1252.
2) De eccl. off. l. IV. c. 2. l. c. p. 1249; De ord. ant. c. 2 p. 1249.
3) Ibid. cap. II. p. 1192 und c. V. p. 1252.

römischen Antiphonarien verschiedene Versikeln fanden, unter denen man abwechselte, so nahm auch Amalar verschiedene auf, so für die fer. II. et III. *Domine meditabor in te;* für die fer. IV. et V. *Repleti sumus misericordia tua;* für die fer. VI. et sab. *Auditam fac mihi mane.* Dem Benediktus folgten, eingeleitet durch Kyrie und Pater noster, die Preces. Den Schluss bildete die Oration, die ein Priester stehend sang.

Über die Prim an den Sonntagen erfahren wir bei Amalar nichts; sowohl im Liber officialis, wie im Liber de ordine antiphonarii hat er seiner Schilderung nach nur die Ferialprim im Auge. Nach der üblichen Einleitung (Deus in adiutorium — Gloria Patri — Alleluia oder in der Septuagesimalzeit Laus tibi Domine) folgt der Psalm: *Deus in nomine tu salvum me fac* und die zwei ersten Abschnitte des Psalmes: *Beati immaculati.* Den Psalmen schloss sich unmittelbar der Versus: *Exsurge Domine adiuva nos* an, ohne eine Lesung oder ein Kapitulum mit Responsorium. Als Preces, die in der Prim gesungen wurden, führt Amalar nach dem einleitenden Kyrie — Pater noster — Credo folgende Psalmverse an: *Vivet anima mea et laudabit te* und *Erravi sicut ovis quae periit.* Den Schluss der Preces bildete das Miserere. Nach Beendigung des Psalmes »empfahl sich der Hirt zugleich mit der Herde Gott«, indem er den Versus sprach: *Respice in servos et in opera tua et dirige filios eorum.* Sobald alle darauf geantwortet hatten mit den Worten: *Et sit splendor etc.*, beendete der Praepositus chori diese Hore mit der Oration: *Dirige Domine corda, sensus et sermones nostros et opera manuum nostrarum, ut possimus placere in conspectu tuo etc.* Wie es in den Klöstern Benedikts üblich war, eine Lesung in dem Kapitel vorzunehmen, so wurde dies auch nach dem Vorgange Chrodegangs in den Kanonikatkirchen gebräuchlich[2]). Später wurde aus dieser Lesung die Lectio brevis der Prim.

---

1) De eccl. off. IV, 2. l. c. p. 1165; cfr. De ord. ant. c. 6. l. c. p. 1255.

2) De eccl. off. IV, 3. l. c. p. 1173. Bäumer benutzt die am stärksten interpolierte Ausgabe der Regel Chrodegangs (herausgegeb. von d'Achery, Spicilegium I., abgedruckt bei Migne LXXXIX. 1057), um nachzuweisen, dass Chrodegang schon »im Anschlusse an die Usance der Benediktinermönche für den Säkularklerus die Bestimmung getroffen, durch welche zur Prim das Officium capituli nebst vorangehendem Schuldbekenntnis durch *Confiteor* und *Misereatur,* die Lesung des Martyrologiums mit dem Versikel *Pretiosa,* dem dreimaligen *Deus in adiutorium, Respice* und Oration *Dirigere* als Vorbereitungsgebet zur Arbeit nebst Segen, und am Schlusse die öffentliche Selbstanklage oder das Schuldkapitel nach Verlesung eines Abschnittes der Regel u. dgl. eingeführt wurde«. (Katholik l. c. 397.) Abgesehen davon, dass die Angaben des zitierten Kapitels (18. De hora prima) in den besseren Handschriften nicht enthalten sind, so kennt auch Amalar das *Confiteor etc.* nicht

Die kleinen Horen, Terz, Sext, Non, stimmen ihrer Einrichtung nach unter sich überein[1]). Nach der Einleitung und den drei bekannten Psalmenabschnitten folgt der Versus. In der Terz lautete derselbe: *Adiutor meus esto, ne derelinquas me, neque despicias me, Deus, salutaris meus;* in der Sext: *Dominus regit me et nihil mihi deerit: in loco pascuae ibi me collocavit;* und in der Non: *Ab occultis meis munda me, Domine, et ab alienis parce servo tuo.* Die kurze Lesung wurde nicht durch eine Segensformel eingeleitet, da der Hebdomadarius sie selbst vortrug. Als Preces der Terz führt Amalar folgende an: *Ego dixi Domine miserere mei, sana animam meam, quia peccavi tibi — Ostende nobis Domine misericordiam tuam et salutare tuum da nobis — Convertere Domine usquequo et deprecabilis esto super servos tuos — Confiteantur tibi Domine omnia opera tua.* — Auch in den kleinen Horen wurde das Miserere gebetet und nach demselben betete der Priester stehend die Oration, der auch hier das Dominus vobiscum vorausging und die Benedictio folgte.

Wie bei den Laudes so hatte auch bei der Vesper die Verteilung der Psalmen schon seit Gregor dem Grossen jene Gestaltung angenommen, die wir bei Amalar vorfinden und auch jetzt noch innehalten. Amalar beklagt es jedoch, dass viele nicht mehr wüssten, zu welchen Tagen die einzelnen Psalmenserien gehörten, indem sie annähmen, dass die Psalmen des Sabbats: *Benedictus Dominus, Deus meus etc.* zum Sonntag, und die Sonntagspsalmen: *Dixit Dominus Domino meo etc.* zur Feria secunda gehörten. Diese Verwechselung sei durch die Gewohnheit entstanden, an den Festtagen vieler Heiligen die erste Vesper recht feierlich abzuhalten, während in der folgenden Vesper oft die einfache Ordnung der Ferialtage genommen würde. Doch werde gerade an den früher

---

er lässt das *Miserere* unmittelbar den Versikeln der Preces folgen. Wie das Kapitulum des Chrodegang im einzelnen verlief, wissen wir zwar nicht, allein den oben angegebenen Verlauf konnte es nicht haben, denn nach Amalar wurde die Hore in ihrer ursprünglichen Fassung ganz in der Kirche gebeten (Post illum psalmum *[Miserere]* commendat se totus grex Deo, pastor simul cum ovibus et dicit: *Respice etc.* Ac deinde singularis opilio pro toto grege precatur, dicendo: *Dirige, Domine,* l. c. p. 1169.), und dann erst begab man sich zum Kapitulum. In der genannten Regel aber ist das Kapitulum schon mit der Hore enger verbunden. Nach dem *Miserere* ist Lectio, Kalendarium, Martyrologium, Pretiosa etc. und am Schluss *Respice* und *Dirigere.* Obwohl Bäumer bemerkt, dass wegen etwaiger Interpolationen die kritische Ausgabe der Regel Chrodegangs von Pertz zu vergleichen sei (l. c. p. 396 N. 2), so entnimmt er seine Angaben unterschiedslos bald der einen, bald der anderen Fassung bei Migne.

1) De eccl. off. IV, 3, 4, 5, 6. l. c. p. 1169 sqq. De ord. ant. c. 6. l. c. p. 1256 sq.

eingeführten Festen, den Apostelfesten und auch Weihnachten, die zweite Vesper besonders gefeiert; nicht aber die erste[1]). Nach den Psalmen folgte die Lectio, das Capitulum, wie in den Laudes, so auch hier in der Vesper ohne Responsorium. Der Versikel an den Sonntagen lautete: *Vespertina oratio ascendat ad te, Domine, et descendat super nos misericordia tua.* In der Ferialvesper lautete zu Rom der Versikel: *Exaltabo te, Deus meus, rex meus* und *Magnus Dominus noster*. Doch habe er, so berichtet Amalar, den in der Metzer Kirche üblichen Versus für passender gehalten, und ihn daher auch wieder in das neue Antiphonar aufgenommen. Er lautete: *Dirigatur oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo.* In Rom war es desgleichen Gebrauch, nach dem Magnificat auch an Sonntagen vor der Oration Kyrie eleison zu beten; in Metz folgte der Antiphon sofort die Oration. Über die Einzelheiten der Ferialpreces erfahren wir bei Amalar nichts.

Wie in den Kollegiatkirchen der Prim eine besondere Lesung nachfolgte, so ging der Komplet eine solche voraus[2]). Die Komplet selbst umfasste dann die Einleitung: Deus in adiutorium etc., die vier Psalmen mit Alleluia oder Antiphon, den Versus: *Custodi me, Domine, ut pupillam oculi etc.*, das Canticum Simeonis, und die Schlussoration, der am Ferialtage die Preces vorausgingen, doch erwähnt Amalar keine derselben.

---

1) De ord. ant. c. 6. Migne l. c. p. 1258.
2) De eccles. off. l. IV. c. 8. p. 1183; De ord. ant. c. 7 p. 1259.

Zehnter Abschnitt.

Die Liturgie der Hauptfeste des Kirchenjahres.

§ 38. Der römische Festkalender im Frankenreiche; Entstehung der Regeln für das Zusammentreffen der Feste.

Nicht allein in Rom, sondern auch in den übrigen Ländern und Kirchen des Abendlandes hatte sich die Feier der kirchlichen Feste soweit ausgebildet, dass ihre Gruppierung zum Kirchenjahr bis heute im wesentlichen nicht verändert ist. Die drei Hauptfeste, Weihnachten, Ostern und Pfingsten wurden in der ganzen abendländischen Kirche zu gleicher Zeit gefeiert, die Liturgie der Feste jedoch war in den einzelnen Ländern verschieden. Auch wenn man von den Hauptfesten absieht, so erregen nicht so sehr die verschiedenen Feste, welche die Kalendarien der einzelnen Länder aufweisen, unsere Aufmerksamkeit, als vielmehr die verschiedene Art und Weise, wie man die Feste feierte. Dass man wenigstens in jedem Lande, sogar in jeder Kirchenprovinz und jedem Bistum seine besonderen Heiligen feierte, lag schon in der Entwicklung begründet, andrerseits sehen wir aber auch eine nicht zu unterschätzende Reihe von Festen, die man in der ganzen abendländischen Kirche gemeinsam beging, so die ältesten römischen Heiligenfeste, wie auch die Apostel- und im neunten Jahrhundert auch die vier ältesten Muttergottesfeste. Aber auch an diesen Festen war die Liturgie überall verschieden. Doch lässt sich andrerseits nicht verkennen, dass Feste mit aussergewöhnlichen Zeremonieen oder Gebräuchen sich verhältnismässig schnell über die Nachbarländer verbreiteten und ihren Ritus dorthin verpflanzten; ich erinnere nur an die in England und Spanien entstandenen Gebräuche der Charwoche. Im Frankenreiche finden wir im Laufe des neunten Jahrhunderts eine ganze Reihe derartiger Feste. Oft sind sie aus alten Volksfesten entstanden, oder heidnischen Götterfesten, deren Gebräuche die

Kirche in sinnreicher Weise zur Ausschmückung ihrer Feste zu verwerten wusste. Vom Frankenreiche aus sind viele von diesen Festen und Zeremonieen in Rom rezipiert und von dort später in der ganze abendländische Kirche eingeführt worden. Diese Entwicklung erklärt uns, wie es kommt, dass die Liturgie in den Kirchen des Frankenreiches während des neunten Jahrhunderts mehr Anklänge an unsern jetzigen römischen Ritus, und eine grössere Übereinstimmung mit demselben aufweiset, als der gleichzeitige Ritus in Rom.

Auffallend ist die Erscheinung, dass in den ältesten gregorianischen Sakramentarien, die doch für den Gebrauch in den fränkischen Kirchen einer besonderen Bearbeitung unterworfen worden waren, die altgallischen Feste gar nicht vertreten sind. Besonders die Heiligenfeste sind nur die römischen Stationsfeste. Dass sie nicht ganz abgeschafft wurden, erkennen wir aus der Bemerkung Amalars, dass er kein Bedenken getragen habe, die der Metzer Kirche eigenen Feste in das neue Antiphonar mit aufzunehmen.[1]) Auch in dem Liber responsalis[2]) und anderen Antiphonarien, die das Officium divinum enthalten, sind festa propria aufgenommen, doch immer in geringer Anzahl. Wurden auch die gallischen Feste in der ersten Zeit nach der Einführung des römischen Ritus gefeiert, so war doch den meisten derselben durch Nichtaufnahme in die liturgischen Bücher ein allmähliches Vergessenwerden in Aussicht gestellt. Das Festkalendarium der Kirchen im Frankenreiche war also ganz römisch und enthielt für jede Diözese einige festa propria.

Bald nach der Einführung des römischen Festkalenders in den Kirchen des Frankenreiches wird dort eine andere Frage rege, nämlich die: Wie ist zu verfahren, wenn zwei oder mehrere Feste auf denselben Tag fallen und so gemeinsam gefeiert werden müssen? Dafür, dass man in Rom besondere Regeln für solche Fälle hatte, fehlt bisher jede Überlieferung; sicher ist, dass man im Frankenreiche zu Anfang des neunten Jahrhunderts dieses Zusammentreffen bisweilen unangenehm empfand und sich auf verschiedene Weise zu helfen versuchte. Viele, oder die meisten, die es mit den Vorschriften der Kirche genau und gewissenhaft nahmen, feierten jedes Fest besonders. Sie beteten bei vorkommender Occurrenz zwei Offizien, lasen zwei Messen und versäumten nicht, alle Einzelheiten der Feier genau zu beobachten, die jedes Fest mit sich brachte. So gestattete selbst später Rupert von Deutz es nicht, dass am Palmsonntage die gewöhnliche Sonntagsprozession und die Palmenprozession zu-

1) Liber de ord. ant. c. 28. Migne P. L. CV, 1280.
2) Liber respons. sive antiphon. Migne P. L. LXXVIII, 725.

sammen abgehalten würden, die erstere sollte vor der Terz, die letztere nach derselben abgehalten werden[1]. Diese Einzelfeier war im neunten Jahrhundert in den meisten Kirchen die Regel, doch fehlte es nicht an solchen, die nach einer Vereinigung der zusammentreffenden Feste strebten; sie feierten von dem hervorragenderen Feste die Messe und nahmen von dem andern nur einige Teile, wie die Orationen. Als Amalar nach Rom kam, erbat er sich bei dem Archidiakon auch über den Punkt Aufschluss, wie man nach der Praxis in Rom beim Zusammentreffen mehrerer Feste verfahre, wie viel Orationen z. B. in der zweiten Weihnachtsmesse gebetet würden, in der das Sakramentar sogar zwei Orationen für dieselbe Messe enthalte, oder an anderen Sonntagen, an denen Feste der Heiligen gefeiert würden. Der Archidiakon erwiderte, dass stets nur eine gebetet würde[2]. Diese Antwort des Archidiakon galt nur von der Messe in der Stationskirche, woselbst ausschliesslich das angekündigte Stationsfest gefeiert wurde. Wie der Brauch in den anderen Kirchen Roms war, erfahren wir demnach nicht. Amalar jedoch hielt diese Gewohnheit für allgemein üblich in Rom, und unter dem Eindrucke dieser Antwort bemerkte er in seinem liber officialis, dass man im Frankenreiche ebenfalls demgemäss verfahren möge. In der zweiten Weihnachtsmesse solle man die Oration von dem Feste nehmen, nur wo die Reliquien der hl. Anastasia verehrt würden, möge man nach der Weise der Römer die Messe dieser Heiligen feiern. Wenn ein Heiligenfest auf einen Sonntag falle, so genüge es, die Oration von dem betreffenden Heiligen zu beten, zumal die Sonntagsoration noch während der Woche gebetet würde. Doch gesteht er, dass die Einrichtung des Sakramentars und Cantatoriums, die an ein und demselben Tage für verschiedene Heilige auch mehrere Messen enthielten, zu Gunsten der Gewohnheit jener sprächen, die besondere Offizien und Messen für jeden Heiligen feierten[3]. Der zuerst geäusserte Vorschlag Amalars fand keinen Beifall im Frankenreiche. Die alte Praxis blieb noch Jahrhunderte lang in Übung, doch verbreitete sich die Gewohnheit, nur eine Messe mit der Kommemoration des okkurrierenden Festes zu feiern, immer weiter. Im zehnten oder elften Jahrhundert begann man beim Zusammentreffen von Festen höheren Ranges die Translation derselben anzuwenden. Ademar von Chabannais sagt in seinem Supplementum ad librum quartum Amalarii, wenn ein

1) Ruperti de divinis officiis lib. V. cap. 8.
2) Amalarii de eccl. off. Praef. alt. Migne P. L. CV, 987.
3) Ibid. p. 989.

hohes Fest, z. B. die dedicatio ecclesiae, mit einem anderen hohen zusammentreffe, so müsse eines von beiden verlegt werden [1]). Micrologus fasst die Regeln darüber in folgende Sätze zusammen: Wenn zwei Feste auf ein und denselben Tag fallen, so muss man wohl beachten, ob beide hohe Feste von neun Lektionen sind, oder ob das eine Fest dem andern an Rang nachsteht. Ist das letztere der Fall, so wird nur das würdigere ganz gefeiert, das andere am Schluss erwähnt; sind dagegen beide Feste gleich, so kann man beide an demselben Tage durch zwei Offizien und zwei Messen feiern, oder man muss eins von den beiden auf den folgenden Tag verschieben. Jedoch sowohl die eine wie die andere Weise haben ihren Ursprung nicht von der Vorschrift der Kirche abzuleiten, sondern stammen aus dem Bestreben einzelner frommer Personen, die die Anordnungen und Vorschriften der Kirche auf jede Weise zu erfüllen trachten [2]). Doch soll man, so sagt er an einer anderen Stelle, die sonntäglichen Offizien nicht leicht unterlassen, wenn nicht ein aussergewöhnlich hohes Fest den Sonntag zurücktreten lässt, wie das Fest Johannes des Täufers [3]).

§ 39. Die Feier des Adventes und der Weihnachtszeit.

Über die Advents- und Weihnachtszeit finden wir in den Schriften Amalars verhältnismässig wenig Angaben. Im Anfange seiner Darstellung hat er dieselbe ganz übergangen und erst im dritten Buche einige Teile nachgeholt. Die nächste Veranlassung zu dieser Einrichtung haben wir wohl in dem Umstande zu suchen, dass diese Zeit an liturgischer Ausstattung ungleich ärmer ist und weniger Wechsel bietet, als die so reich gezierte Osterzeit. Dazu kommt aber noch ein anderer Umstand, der allerdings nur eine Folge des angeführten Grundes ist. Die ältesten Ordines Romani enthalten nur Angaben für die Fasten- und Osterzeit. Die Gottesdienstordnung der Charwoche wird bis ins einzelne auseinandergesetzt; von den anderen Festen des Kirchenjahres wird dagegen nichts erwähnt. Da nun Amalar seinen Deutungen meist den Text und Ritus der Ordines zugrunde legt, so ist es begreiflich, dass er den darin enthaltenen Festen und Zeiten auch eine eingehendere Behandlung zu teil werden lässt. Nach Amalars Tode änderte sich dieses Verhältnis. Man empfand im Frankenreiche ein Bedürfnis nach einer Vervollständigung des Ordo auch für die übrigen Feste des

---

1) Supplement. ad lib. IV. Amalarii c. 48. Mabillon, Vet. Anal. p. 100.
2) Micrologus de eccl. observ. c. 42. Hittorp l. c. p. 456.
3) Micrologus l. c. c. 62 p. 464.

Kirchenjahres, zumal sich noch keine feste Tradition gebildet hatte, die die Feier der Feste regeln konnte. Als Beispiel eines derartig vervollständigten Ordo können wir den von Hittorp herausgegebenen »Ordo Romanus antiquus de reliquis anni totius officiis ac ministeriis« ansehen[1]). Derselbe regelt in erster Linie die Lesung aus der scriptura occurrens; bei Festen, die sonst keine bemerkenswerte Besonderheit des Ritus haben, wird auch nur diese angeführt, andernfalls aber wird bemerkt, welche Gebräuche und Zeremonieen die würdige Feier des Festes erforderte. Oft werden auch die entsprechenden Texte der Gebete und Segnungen beigefügt, so z. B.: am Feste der Reinigung Mariens der Ordo und Text der Kerzenweihe und der Prozession, die Aufnahmeordnung der Poenitenten, die Ankündigung der Fastenzeiten u. s. w. Dabei kann man nicht allein durch die äussere Trennung, sondern auch durch die Art und Weise der Darstellung und Bearbeitung erkennen, in welchen Abschnitten dem Verfasser ein Ordo Romanus vorgelegen, und wo er selbst den Ordo konstruiert hat. Zwar hat er den ursprünglichen Ordo Romanus vollständig umgearbeitet, ihn erweitert und mit Texten bereichert, allein man erkennt doch sofort den römischen Ursprung der verschiedenen Rubriken. Die ganze Darstellung weist darauf hin, dass der Ordo für eine andere Kirche und in einem anderen Lande geschrieben ist, als zu Rom. Trotzdem ist es der römische, oder richtiger der römisch-gallische Ritus, den wir in demselben vor uns haben. Eine andere Eigentümlichkeit des ersten Teiles dieses Ordo besteht darin, dass die Bestimmungen und Vorschriften des Ritus nicht allein angeführt, sondern auch erklärt und mystisch gedeutet werden. An manchen Stellen glaubt man eher die Arbeit eines liturgischen Schriftstellers und die Erklärung des Ordo Romanus als den Ordo selbst vor sich zu haben. Der Ordo stammt wenigstens aus dem zehnten Jahrhundert, denn er wird von dem Pseudo-Alkuin viel benutzt und bietet uns für die Entwicklung der Liturgie um die Wende des neunten Jahrhunderts manche wertvollen Aufschlüsse.

Die Adventszeit begann seit Gregor dem Grossen in Rom mit dem vierten Sonntage vor Weihnachten, in der gallischen Kirche dagegen zählte man fünf Sonntage. Erst als die gregorianischen Texte mit dem römischen Ritus nach Gallien kamen, zählte man dort auch in den liturgischen Büchern vier Sonntage. Eigentlich durchgeführt ist dieser Brauch aber in Gallien nicht; viele

1) In Christi nomine incipit ordo catholicorum librorum qui in ecclesia Romana ponuntur. Hittorp l. c. p. 19.

Kirchen haben fünf Sonntage beibehalten, und im folgenden Jahrhundert ist diese Einrichtung sogar wieder allgemein geworden. Amalar sagt, dass man in den alten gallischen Sakramentarien und Lektionarien noch eine Dominica quinta ante natalem Domini lese[1]), während in den Büchern, die zu jener Zeit in Gebrauch waren, nur vier Sonntage verzeichnet waren. Die gleiche Anzahl finden wir auch in den ältesten gregorianischen Sakramentarien. Dagegen haben die liturgischen Bücher des zehnten und elften Jahrhunderts im Frankenreiche fast allgemein wieder fünf Sonntage, sowohl die Sakramentarien[2]), wie auch die Antiphonarien und Lektionarien. Vom Frankenreiche aus verbreitete sich diese Einrichtung nach Italien, so dass die liturgischen Bücher des elften Jahrhunderts auch dort wieder dieselbe Ordnung aufweisen[3]).

Die Adventszeit trug als Vorbereitung auf das Weihnachtsfest denselben Charakter wie die Fastenzeit vor Ostern. In Gallien war es allgemeiner Brauch, vierzig Tage vor Weihnachten, vom Feste des hl. Martinus an, zu fasten[4]). Auch dem Offizium war in der Adventszeit der Charakter der ernsten Vorbereitung aufgeprägt. An vielen Orten wurde das Te Deum in dieser Zeit gar nicht gesungen, in den letzten acht Tagen vor Weihnachten wechselten täglich die Antiphonen in den Laudes, und zum Magnificat wurden die »antiphonae maiores, quae in principio habent O« gesungen, die auch jetzt noch bekannt sind. In der Messe unterblieb der Gesang des Gloria in excelsis Deo und an vielen trugen die Diakone und Subdiakone statt der Dalmatika und Tunicella die Planeta plicata, die sie aber beim Vorlesen der Epistel oder dem Singen des Evangeliums ablegten[5]).

Die Feier des Weihnachtsfestes hatte in Rom folgenden Verlauf: Am Tage vor dem Feste, der Vigilie, wurde um drei Uhr nachmittags die Vigilienmesse in der Kirche Maria ad praesepe gelesen und darauf die Vesper gesungen. In der Nacht (in crepusculo noctis) feierte der Papst mit seinem Gefolge die Matutin und Laudes in derselben Kirche, der sich unmittelbar die erste Messe anschloss. Nach Beendigung derselben zog man zur Kirche der hl. Anastasia,

---

1) Amalarii de eccl. off. l. III. c. 40. Migne l. c. p. 1179.

2) Vgl. die Handschriftenbemerkungen des Menardus zu seiner Ausgabe des Gregorianum. Migne P. L. LXXVIII, 433.

3) Vgl. Bäumer, Zur Geschichte des Breviers. Katholik 1889, p. 633.

4) Martène, de ant. eccl. ritib. l. IV. c. X. p. 26.

5) Amalarii de eccl. off. l. III. c. 40. Migne P. L. CV, 1179.

woselbst die Messe von der hl. Anastasia gefeiert wurde [1]). Von dort zog die Prozession zur Peterskirche. Die Kleriker und Mönche in der Peterskirche hatten zur gewohnten Zeit das nächtliche Offizium mit dem Invitatorium begonnen. Kam die Festprozession in die Kirche, bevor das Offizium beendet war, so nahmen die Teilnehmer der Prozession auch an dem Offizium teil. Sobald dasselbe zu Ende geführt war, begann die dritte Messe [2]). Der Brauch, am Weihnachtsfeste drei Messen zu lesen, war auch in Gallien allgemein, doch betrachtete man die Gewohnheit noch in späterer Zeit als eine speziell römische. In Gallien aber war die zweite Messe stets die Weihnachtsmesse mit der Kommemoration der hl. Anastasia. Wie Amalar das zweite Weihnachtsoffizium, das er in den römischen Antiphonarien fand, und das in der Peterskirche gebetet wurde, benutzte, um daraus ein Offizium für den Oktavtag zu bilden, ist bereits früher erwähnt [3]).

Dem Weihnachtsfeste folgten das Fest des Erzmärtyrers Stephanus, des Apostels Johannes und der unschuldigen Kinder. An dem Feste der letzteren fielen in dem Offizium und der Messe das Alleluia, sowie auch das Gloria in excelsis Deo weg [4]). Bemerkenswert ist auch, was Amalar über die Veränderung der liturgischen Texte der Epiphanie mitteilt: Nach der ursprünglichen Anordnung der abendländischen Kirche feierte man an diesem

---

1) Schon zur Zeit Amalars gab es im gregorianischen Sakramentar für die zweite Weihnachtsmesse zwei Orationen; an erster Stelle stand die von der hl. Anastasia und an zweiter die von dem Weihnachtsfeste. Da die Messe in der Kirche der hl. Anastasia gefeiert wurde, so sind auch die Orationen zur hl. Anastasia sicher die ursprünglichen. Diese Anordnung weist auf den Ursprung der drei Weihnachtsmessen hin. Die Missa in nocte war ursprünglich die Vigilienmesse, ihre Orationen haben eine grosse Ähnlichkeit mit denen der Ostervigilie; die zweite Messe galt ursprünglich der hl. Anastasia, da man bis zum neunten und zehnten Jahrhundert zwei Feste, die auf denselben Tag fielen, durch besondere Offizien und besondere Messen feierte; die dritte Messe endlich war die eigentliche Festmesse. Erst allmählich entwickelte sich daraus die Idee und Bedeutung der drei Weihnachtsmessen als Feier der dreifachen Ankunft Christi. Wann die zweite Oration in das Sakramentar aufgenommen ist und wo, ob in Rom oder Gallien, bleibt unsicher. Wahrscheinlich ist das letztere der Fall, denn zur Zeit Amalars wurde in der Stationsfeier ausschliesslich die Messe von der hl. Anastasia genommen; nachdem der römische Archidiakon gesagt hatte, dass nur eine Oration gesungen würde, bemerkt Amalar, dass demgemäss auch im Frankenreiche nur eine Oration gebetet werden sollte, wo man aber die Reliquien der hl. Anastasia verehre, solle nach der römischen Weise (iuxta Romanum morem) die Messe von der hl. Anastasia genommen werden. (De eccl. off. Praef. alt. Migne l. c. p. 989. Vgl. oben S. 179.)

2) Ordo Romanus antiquus, Hittorp l. c. p. 20.

3) Vgl. oben S. 168.

4) De eccl. off. l. I. c. 41. Migne l. c. p. 1074.

Tage die dreifache Manifestation der Gottheit Christi: die Erscheinung der Weisen aus dem Morgenlande, die Taufe Jesu und das Zeugnis des himmlischen Vaters, und endlich das erste Wunder Jesu. Diese dreifache Feier fand ihren Ausdruck in den Antiphonen, Lektionen und Responsorien des Offiziums und in den Gesängen der Messe. Amalar jedoch meint, dass es Absicht der Väter gewesen sei, in dieser Zeit besonders das Gedächtnis der Kindheit Jesu zu feiern, und deshalb hätten sie auch die Taufe auf Ostern und Pfingsten verschoben [1]). Nach dieser Ansicht verfuhr Amalar bei der Anordnung seines neuen Antiphonars. In dem Offizium der Epiphanie kamen ausschliesslich solche Antiphonen und Responsorien zur Anwendung, die sich auf die Ankunft und Anbetung der Weisen bezogen; am Sonntage während der Oktav erinnerten die Antiphonen und das Evangelium den Beter an die Flucht nach Ägypten und die Rückkehr aus jenem Lande; am Oktavtage selbst feierte man die Taufe Jesu durch Johannes, und am Sonntage nach der Oktav rief der Gesang der Antiphonen das Wunder zu Kana in aller Gedächtnis [2]).

Die Feier der Kerzenweihe am Feste Mariä Lichtmess, von den Schriftstellern jener Zeit meist ὑπαπαντή oder ὑπαντή genannt, beschreibt der Ordo Romanus bei Hittorp auf folgende Weise: Zu Rom versammelt sich das Volk in der Kirche ad sanctam Mariam und zieht unter Litanei und Antiphonengesang zur Kirche des hl. Adrian. Sobald dort der Papst erscheint, beginnen auf seinen Befehl die Sänger mit der Antiphon *Exurge Domine* und des Psalmes *Deus auribus nostris.* Unterdessen legt der Papst die schwarzen Paramente an; bei seinem Austritt aus der Sakristei beenden die Sänger den Psalm mit dem Gloria. Am Altare angekommen küssten der Zelebrans sowie auch die Ministri denselben, während die Sänger den Versus: Opus quod operatus est etc. vortragen. Dann nahm der Zelebrans die Weihe der Kerzen vor. Unter den Weiheorationen, deren es verschiedene gab, waren die noch jetzt gebräuchlichen am verbreitetsten. Sie begannen mit der Oration: *Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, qui omnia ex nihilo creasti etc.* Dem dritten Weihegebet: *Domine, Jesu Christe, lux vera etc.* folgte ein Weihegebet, das im Praefationstone mit der üblichen Einleitung gesungen wurde. Nach der Oration: *Omnipotens sempiterne Deus, qui unigenitum tuum etc.* setzte sich die feierliche Prozession in Bewegung. An Stelle der Stationsprozes-

1) De eccl. off. l. IV. c. 33. Migne l. c. p. 1224.
2) De ordine antiphonarii cc. XXI—XXVI. Migne l. c. p. 1275 sqq.

sionen in Rom wurden im neunten und zehnten Jahrhundert im Frankenreiche die Umzüge um die Kirche gebräuchlich, wobei nicht nur die Fahnen, sondern auch die Reliquien der Heiligen mitgetragen wurden. Bei dem Circuitus am Feste Mariä Lichtmess sang der Chor die Antiphonen: *Ave gratia plena etc.; Adorna thalamum etc.* und *Responsum accepit Simeon etc.* Beim Eintritte in die Kirche wurde die Antiphon: *Cum inducerent puerum Jesum etc.* gesungen, und der Priester schloss die Feier mit der Oration: *Domine Jesu Christe, qui hodierna die etc.* Fiel die Feier des Festes in die Septuagesimalzeit, so wurde zu Anfang der Weihe die Oration: *Exaudi, quaesumus Domine, plebem tuam etc.* gesungen, die der Diakon durch den Ruf: Flectamus genua einleitete. Auch wurde alsdann bei der Messe das *Gloria in excelsis Deo* ausgelassen [1]).

§ 40. Die Feier der Septuagesimalzeit.

Der Vorbereitungszeit auf das Osterfest hat die Kirche vom Anfange an eine grosse Sorgfalt gewidmet. Kaum eine andere Zeit des Kirchenjahres hat eine so ausdrucksvolle Liturgie aufzuweisen, als jene, in der die Kirche das Andenken an das Leiden und Sterben Christi und seine Auferstehung feiert. Die Septuagesimalzeit sollte in dem Menschen eine ernste Gesinnung und den Geist der Busse erwecken, um ihn für die Eindrücke der Charwoche und des Osterfestes recht empfänglich zu machen. Daher unterblieben in dieser Zeit alle Ausdrücke der Freude und des Jubels, mittelst deren sie ihre Kinder zum begeisterten Lobgesange Gottes zu erheben suchte. An Stelle des *Alleluia* ertönte beim Gesange des Stundengebetes das ernstere *Laus tibi Domine.* Die beiden ersten Psalmen der Laudes waren auch an den Sonntagen *Miserere mei, Deus etc.* und *Confitemini Domino.* In der Messe fehlte stets das *Gloria in excelsis Deo,* statt des *Alleluia* nach dem Graduale wurde der Tractus gesungen. Je näher dem Osterfeste desto mehr steigern sich die Zeremonieen und Gebräuche, um in der Charwoche einen fast dramatischen Charakter anzunehmen. Freilich, was von der Liturgie überhaupt gilt, findet auch auf diese Zeit seine ganz besondere Anwendung: die Feier, obwohl sehr alt, hat sich doch erst allmählich entwickelt. Nachdem sie aber einmal das ihr eigene Gepräge angenommen hat, ist sie bis auf unsere Zeit unverändert geblieben. Die Passions- und Osterliturgie ist

1) Ordo Romanus de divin. off. Hittorp. l. c. p. 21 sqq.

auch nicht ausschliesslich in Rom entstanden; im Gegenteil gerade hierzu haben fast alle Länder der abendländischen Kirche, England, Spanien und Gallien ihre Beiträge geliefert. Im Frankenreiche aber sind im Laufe des neunten Jahrhunderts diese verschiedenen Elemente zu einem einheitlichen Ganzen verschmolzen, haben zum grössten Teil von dort aus den Weg nach Rom gefunden und erhielten dort ihre Bestimmung und Weihe zur allgemeinen Osterliturgie des ganzen Abendlandes. Dieser Entwicklungsgang macht es erklärlich, dass die gallisch-römische Liturgie der Karolingerzeit mit unseren jetzigen Rubriken und Texten genauer übereinstimmt, als die gleichzeitige Liturgie Roms oder irgend einer anderen Kirche. Die Kirche im Frankenreiche war in ihrer Entwicklung den anderen Kirchen wenigstens ein Jahrhundert voraus.

Mit der feria quarta nach dem Sonntage Quinquagesima begann die Fastenzeit (ieiunium publicum). Seit dem achten Jahrhundert war es allgemein üblich, die Poenitenten an diesem Tage zur öffentlichen Kirchenbusse anzunehmen, während die Rekonziliation am Grünendonnerstage statthatte. Die Übernahme der Busse geschah unter feierlichen Zeremonieen. Es wurden verschiedene Orationen über den Aufzunehmenden gesprochen, der dann das feierliche Glaubensbekenntnis und darauf sein Sündenbekenntnis ablegte. Der Priester ermahnte ihn, legte ihm seine Busswerke auf und sprach abermals einige Kirchengebete über den Büsser. Als äusseres Symbol der übernommenen Busse wurde dem Pönitenten Asche auf das Haupt gestreut mit den noch jetzt üblichen Worten: *Memento homo quia pulvis es etc.* und ein Bussgürtel um seinen Leib geschlungen: Zeremonieen, die von verschiedenen Kirchengebeten begleitet waren. Da in dem gregorianischen Stationssakramentar keine Gebete für diesen Ritus enthalten waren, so hat man die im Frankenreiche üblichen Orationen in den zweiten Teil aufgenommen [1]). Allerdings bahnte das neunte und besonders das zehnte Jahrhundert schon wieder Änderungen in der Bussdisziplin an, zwar nicht so sehr in dem Ritus als in der Bedeutung desselben. Es wurde allmählich Brauch und Sitte, nicht nur die öffentlichen Sünder als Büsser aufzunehmen, sondern aus der kanonischen Busse eine Bussübung für alle Christen zu machen. Der Charakter der Busse als öffentliche Sühne für eine öffentliche Schuld trat dabei immer mehr zurück, sie ward mehr und mehr

---

1) Orationes et preces super poenitentem confitentem peccata sua more solito fer. IV. infra Quadragesima Muratori l. c. II, 209. Näheres über die Bussdisziplin siehe Schmitz, die Bussbücher und Bussdisziplin der Kirche. Mainz 1883.

eine von frommen Gläubigen freiwillig übernommene Leistung. In dem Ordo Romanus de divinis officiis werden die Gläubigen insgesamt eingeladen, sich recht zahlreich an den Übungen zu beteiligen, und sind auch die Gebetsformulare noch aus der früheren Periode unverändert herübergenommen, so zeigt doch die Anweisung für den Beichtvater, dass wir es nicht mit der besonderen Beicht eines öffentlichen Sünders und Büssers, sondern der Gläubigen überhaupt zu thun haben [1]).

Über den Ritus der Passionszeit erstatten uns die Ordines Romani wieder eingehend Bericht. Der Text dieser Ordines war jedoch in Gallien noch grösseren Veränderungen unterworfen, als jener, der uns die Stationsmesse beschreibt. So oft auch Amalar sich nach der Übereinstimmung der Angaben des Ordo mit dem thatsächlichen Verlaufe des Gottesdienstes in Rom erkundigte, musste er stets vernehmen, dass der Ordo Romanus keine getreue Schilderung der römischen Zeremonieen lieferte. Aus dem römischen Ordo war schon ein römisch-gallikanischer geworden. Zwar besitzen wir den Ordo Amalars nicht mehr, allein die von Mabillon herausgegebenen Ordines [2]) stammen aus derselben Zeit, ihre Verschiedenheiten von den Angaben Amalars beweisen zudem, dass die Vermischung des römischen und gallikanischen Ritus nicht zu einem überall gleichen, neuen Ritus geführt hatte. Auch der von Duchesne herausgegebene Ordo Romanus ist an diesen Stellen nicht ganz frei von gallikanischen Zusätzen: es ist nicht mehr stets die Stationskirche, wo der Gottesdienst stattfindet, sondern die Hauptkirche einer Bischofsstadt; den Bischof umgeben meist nur Priester und die niederen Kleriker, am Charfreitag kommunizieren nach gallikanischem Brauche alle Anwesenden.

Von dem Passionssonntage, der »dominica mediana«, an wurde in den Responsorien und bei dem Venite kein *Gloria Patri* mehr gesungen, von der Coena Domini bis Ostern fiel es auch bei den Psalmen weg. Nach dem Ordo, den der Abt Sturm von Montecasino mitbrachte, wurden an der fer. II. post dominicam medianam die Kreuze verhüllt [3]). An dem Sabbath vor Palmsonntag war kein Stationsdienst, dem Papst oblag an diesem Tage die besondere Pflicht, Almosen auszuteilen [4]). Die Messorationen sind erst im Frankenreiche in das Sakramentar aufgenommen.

---

1) Ordo in IV. feria Quadragesimae. Hittorp l. c. p. 24 sqq.

2) Mabillon, Mus. Ital. II, 18 und 30.

3) Ordo officii in domo scti Benedicti. Migne P. L. LXXXIX. 1259.

4) Sabbato vacat »Dominus Papa eleemosynam dat«. Ordo Rom. vul. Hittorp l. c. 41. Amalarii de eccl. off. I, 9. Migne P. L. CV. 1007.

Mit der Dominica in palmis begann die Feier der Hebdomas maior. Nach der Terz wurden an diesem Tage die Palmen- oder Olivenzweige geweiht. Aus dem Ordo Romanus vulgatus sehen wir, dass die Weiheorationen und Antiphonen in vielen Ordines im Frankenreiche dieselben waren, die auch jetzt noch in Gebrauch sind [1]). Freilich waren sie in allen Kirchen etwas verschieden. Um den Einzug Jesu in Jerusalem darzustellen, war es im Frankenreiche zu Anfang des neunten Jahrhunderts gebräuchlich, die Weihe in einer Kirche vor der Stadt vorzunehmen. Nach der Austeilung der Zweige zog man in Prozession zu dem Orte, wo das Kreuz aufgestellt war. Während der feierlichen Adoration desselben, wobei die Kleriker ihre liturgischen Gewänder (planetae, cappae) auf den Boden legten und die Sänger ihre Palmen, sang man abwechselnd die Antiphon: *Pueri Hebraeorum* und den Hymnus: *Gloria, laus et honor*, der um die Wende des achten Jahrhunderts im Frankenreiche entstanden ist [2]). Nachdem dann der anwesende Bischof durch die Oration: *Deus qui miro dispensationis ordine etc.* die Feier an der Kreuzstation beendet hatte, zog man zur Kirche. Nach Amalar zog man in Metz unter Hosannagesang durch die Kirchen der Stadt [3]). Während der Passion und der Messe hielt der Klerus und das Volk die Palmzweige in den Händen. In einigen Kirchen bestimmten die Ordines, dass die Passion in der Weise der Evangelien gesungen werden sollte, und dass der Diakon sie dementsprechend mit *Dominus vobiscum* einleiten, und von dem Chore nach der Einleitung: *Passio Domini nostri Jesu Christi etc. Gloria tibi Domine* respondiert werden sollte [4]).

§ 41. Die Liturgie während der Charwoche.

Einer der bemerkenswertesten Tage für die Veränderung der römischen Liturgie im Frankenreiche und dieser wiederum in Rom bildet die feria quarta maioris hebdomadae. An der im Frankenreiche üblichen Liturgie an diesem Tage sei nur hervorzuheben, bemerkt Amalar [5]), dass die Passion gesungen, eine zweite Lektion gelesen und

---

1) Ordo Rom. vulg. l. c. p. 48.

2) Nach Cuissard, Théodulfe p. 142, ist in St. Gallen eine Handschrift (cod. 353 fol. 65) aus dem neunten Jahrhundert, in der die ersten zwölf Verse des *Gloria, laus* enthalten sind. Es folgten denselben *Gloria, laus* und *puerile decus* abwechselnd als Refrain. Die Nachricht des Durandus (lib. VI. cap. 67), dass Theodulf der Verfasser desselben sei, wird dadurch jedoch keineswegs bestätigt.

3) De eccl. off. l. I. c. 12. Migne l. c. p. 1008.

4) Ord. Rom. I, Mabillon l. c. p. 19.

5) De eccl. off. l. I, c. 11, l. c. p. 1009.

von den Sängern ein Responsorium oder Traktus mit fünf Versikeln vorgetragen würde. Ferner schreibe der Ordo Romanus auch für diesen Tag die Genuflexio vor. Diese im Frankenreiche übliche Ordnung ist heute allgemein in den Missalien enthalten. Der Ordo Romanus zu jener Zeit enthielt aber noch eine andere Bemerkung, die im Frankenreiche allgemein auffiel. Das war die Vorschrift, dass auch an diesem Tage die Orationes solemnes gebetet würden, die in Gallien nur am Charfreitag üblich waren. Dieselben wurden in derselben Ordnung und Reihenfolge gebetet, wie am Charfreitag. Es wird noch besonders bemerkt, dass der Papst die Oration, in der für ihn selbst gebetet wurde, auslasse, dass er eine für den König der Franken bete, und dass bei der letzten, für die Juden, nicht genuflektiert würde. Nach Beendigung der Orationen küsste der Papst den Altar und verliess die Kirche. Während dieses Offizium um neun Uhr des Morgens statthatte, versammelte man sich um zwei Uhr mittags zur Messe, die der Ordo in derselben Weise beschreibt[1]) wie Amalar. Pseudo-Alkuin glaubt die Verschiedenheit des römischen und fränkischen Ritus durch die Annahme erklären zu können, dass an der feria quarta nur der Papst die Orationen bete, an der feria sexta, Parasceve, dagegen die übrigen Kleriker Roms[2]). Doch wissen wir aus Amalar und dessen Unterredung mit dem römischen Archidiakon Theodor, dass der Papst auch am Charfreitage die feierlichen Orationen betete. Dieses zweimalige Offizium der Orationes solemnes hat einen anderen Ursprung, als jenen, den Pseudo-Alkuin annimmt. Es sind die letzten Überbleibsel der früher in der Quadragesimalzeit regelmässig am Mittwoch und Freitag stattfindenden Versammlungen der Gläubigen, in denen keine Messe statthatte, aber für die Anliegen der Kirche, für geistliches und weltliches Oberhaupt, für die Verbreitung des Glaubens u. s. w. gebetet wurde. In dem Stationsdienst hatten sie sich noch am Mittwoch und Freitag der Charwoche erhalten, am Charfreitag sind sie dann allmählich in und um Rom, sowie im Frankenreiche und zuletzt auch beim Stationsdienst ausschliesslich üblich geworden. Die Messe der feria quarta ist erst in späterer Zeit, jedoch höchstwahrscheinlich noch in Rom hinzugefügt worden.

An der feria quinta in Coena Domini begann das nächtliche Offizium ohne *Deus in adiutorium,* ohne Invitatorium oder sonstige Einleitung; das Gloria Patri fiel ganz weg, bei den Responsorien

---

1) Mabillon l. c.

2) Pseudo-Alkuin de divin. off. Hittorp. l. c. p.

sowohl wie bei den Psalmen; auch betete der Priester am Schlusse keine Oration stehend. Der Lektor begann die Lesung, ohne den üblichen Segen zu erbitten, und am Schlusse beendete man die Lesung auch ohne das übliche *Tu autem, Domine etc.* Nach den Psalmen der ersten Nokturn las man drei Lektionen von den Lamentationen des Jeremias, dann drei aus dem Traktat des heil. Augustinus über den Psalm: *Exaudi me etc.* und in der dritten drei Lesungen aus dem Korintherbrief des Apostels Paulus. Nachdem zu Anfang der ersten Nokturn das Zeichen mit der Glocke gegeben war, verstummte diese während der drei letzten Tage. Das Zeichen wurde mit einem hölzernen Instrumente gegeben. In Gallien war es desgleichen üblich, an den Nokturnen der drei letzten Tage vor Ostern die Lichter in der Kirche auszulöschen und zwar in jeder Nokturn ein drittel derselben, so dass am Ende des Offiziums sämtliche Kerzen gelöscht waren mit Ausnahme eines siebenarmigen Leuchters, der vor dem Altare stand. Die auf demselben brennenden Lichter wurden während der Laudes gelöscht und zwar bei jedem neuen Antiphon eine Kerze, nur die letzte blieb brennen und wurde an einen verborgenen Raum, meistens hinter den Altar getragen. Da jedoch die menschliche Schwäche, wie Amalar sagt, in dem Dunkel nicht zu lesen vermochte, so wurden gleich daraut wieder soviel Kerzen oder Lampen angezündet, als zum Gebet notwendig waren [1]). Zu Rom kannte man dieses Auslöschen nur in der Charfreitagsnacht. Als nämlich Amalar in Rom sich auch über diese Zeremonie erkundigte, erwiderte ihm der Archidiakon Theodor, dass er im Gefolge des Papstes am Grünendonnerstage den Nokturnen beizuwohnen pflege, wobei jedoch keine Lichter ausgelöscht würden, während am Charfreitage in der Stationskirche während der feierlichen Orationen und der Adoratio crucis keine Lichter brännten. Dieselben würden aber an demselben Tage wieder angezündet [2]). Diese etwas ungenauen Angaben sind insofern wertvoll, als sie die Rubriken der verschiedenen Ordines Romani bestätigen. Der Ordo aus Saint-Amand bei Duchesne

1) Amalarii de eccl. off. l. IV. cap. 22, de ord. antiph. cap. 44.

2) Man wird auch noch in der Folge, namentlich bei der Erörterung über die Missa praesanctificatorum, die Beobachtung machen, dass die Angaben Theodors nicht sehr instruktiv für Amalar waren, da ihnen meistens jeder positive Gehalt abgeht. Er bekundet stets nur, dass in Rom die Zeremonieen etc. nicht in der Weise vorgenommen werden, als Amalar sie nach seinen Ordines vorträgt. Genaue Angaben über den Verlauf eines Ritus macht er fast nie. Dem Leser drängt sich bei solchen Wahrnehmungen immer wieder die Frage auf, weshalb legte man dem Amalar nicht einen offiziellen Ordo vor, wenn solche existierten.

meldet das Auslöschen der Kerzen am Charfreitage in der oben beschriebenen Weise und bemerkt für die Charsamstagsnokturn, dass die Rubriken des Charfreitags beobachtet werden sollten, mit Ausnahme derer, die sich auf das Auslöschen der Lichter bezögen [1]). Auch bei dem Ordo Romanus I. lässt sich die ursprüngliche Fassung leicht wieder herstellen. Am Grünendonnerstage ist nämlich auch dort von dem Auslöschen gar keine Rede, wohl aber wird am Schluss der Angaben der Modus des Anzündens des neuen Lichtes für alle drei Tage angegeben, während die Zeremonieen für das Auslöschen erst am Charfreitage angegeben werden. Man sieht daraus deutlich, dass der ganze letzte Abschnitt für den Grünendonnerstag erst später im Frankenreiche beigefügt ist. Das Wiederanzünden des Lichtes beschreibt der Ordo Romanus I. in folgender Weise. Des Nachmittags um 3 Uhr versammelte sich Klerus und Volk in einem Oratorium ausserhalb der Kirche oder an einer Thür derselben. Dort wurde neues Feuer aus einem Steine geschlagen und davon eine Kerze angezündet, die der Mansionar unter Begleitung des Klerus und des Volkes auf einer Harundo in die Kirche trug. Zugleich wurde von dem Feuer eine Lampe angezündet, die an einem verborgenen Orte brannte bis zum Charsamstag. Alsdann wurde an derselben die Osterkerze angezündet [2]). Einen etwas anderen Verlauf hatte der Ritus in Rom, wie Papst Zacharias in einem Briefe an Bonifatius schreibt [3]). Dort wurden am Grünendonnerstage drei grosse Lampen mit Öl gefüllt, das den verschiedenen in der Kirche aufgehängten Lampen entnommen war. Diese wurden gleichfalls bis zum Charsamstage in einem Winkel aufbewahrt und dienten am Charsamstage zum Anzünden der Kerzen, die bei der Spendung der Taufe brannten.

Wie sich die Matutin und Laudes an den drei letzten Tagen der Charwoche bis heute der Einrichtung und Form nach unverändert gehalten haben — einzelne Antiphonen und Lektionen sind im Laufe der Zeit verändert — so wurden auch die kleinen Horen, wie die Vesper und Komplet, schon damals in derselben Weise gesungen, in der wir sie noch jetzt beten: das einleitende *Deus in adiutorium*, sowie das *Gloria in excelsis* zwischen den einzelnen Psalmen fielen weg, desgleichen das Kapitel und in der Prim die Lesung aus dem Martyrologium. Statt dessen schloss man mit dem *Miserere* und einer Oration.

---

1) Duchesne l. c. Appendice p. 451 sq.
2) Ordo Romanus I. ed. Mabillon, Iter Ital. II, 21.
3) Jaffé 2291.

Die Messe des Grünendonnerstages hatte als Erinnerungsfeier an die Einsetzung der hl. Eucharistie einen ausgeprägt festlichen Charakter. Der feierliche Aufzug fand in derselben Weise statt, wie an den höchsten Festtagen. Auch das *Gloria in excelsis*, das während der ganzen Septuagesimalzeit nicht gehört wurde, war für diesen Tag vorgeschrieben [1]). Einen lehrreichen Beitrag zum Studium der Ordines Romani bietet die Oration: *Deus a quo et Judas etc.* Dieselbe bildet in dem Gelasianum mit einigen anderen Orationen und Lektionen die Einleitung zum Passionsgesange am Charfreitag [2]), die gleiche Anordnung lesen wir in dem Ordo Romanus I. [3]), woselbst ausserdem dieselbe Oration auch den feierlichen Gebeten an der Feria IV. vorhergeht. In dem Gregorianum jedoch [4]), sowie in dem Ordo Romanus bei Duchesne [5]) bildet diese Oration die Kollekte der Grünendonnerstagsmesse. Auch Amalar erwähnt sie an diesem Tage [6]). Vor den Worten: *Per quem haec omnia Domine etc.* an der Stelle, wo vordem die Segnung der Früchte, und später insbesondere der Trauben statt hatte, nahm der Bischof die Benedictio olei infirmorum vor, während das Oleum catechumenorum und das Chrisma unmittelbar nach der Kommunion des Zelebrans benediziert wurde [7]). Der Benedictionsritus unterscheidet sich nicht wesentlich von dem im Pontificale Romanum noch jetzt vorgeschriebenen [8]). Nach beendeter Messe wurde die Fusswaschung, das Mandatum, vorgenommen. Wie wir aus Amalar, dem Ordo Romanus vulgatus, Pseudo-Alkuin [9]) u. a. erfahren, nahmen die Kleriker gegenseitig die Fusswaschung vor. Den dabei üblichen Ritus finden wir zuerst in dem Ordo Romanus vulgatus, der mit unserem heutigen fast wörtlich übereinstimmt, abgesehen davon, dass in jenem Ordo eine Reihe verschiedener Orationen und Antiphonen enthalten sind, aus denen man beliebige auswählen konnte. In vielen Kirchen des Frankenreiches war es

---

1) Ordo Rom. I. l. c. p. 20. Der Ordo aus Saint-Amand (Duchesne l. c. p. 450) hat jedoch das Gloria auch an diesem Tage nicht, sondern lässt dem Kyrie unmittelbar die Oration: *Deus a quo etc.* folgen.

2) Sacram. Gelas. lib. I, 41. Muratori, Liturgia Romana I, 559.

3) Ord. Rom. l. c. p. 19.

4) Sacram. Gregor. Muratori l. c. II, 54.

5) Duchesne l. c.

6) De eccles. off. l. I, 12.

7) Ordo Rom. I. l. c. p. 21 sq. Ordo Rom. ex S. Amand bei Duchesne p. 450.

8) Die Gebete und Gesänge im Ord. Rom. vulg. stimmen mit dem heutigen wörtlich überein, es fehlen in demselben nur die beiden ersten Orationen der Benedictio infirmorum und die Versikel nach der Benedictio olei catechumenorum.

9) De divinis officiis liber. Hittorp. l. c. p. 56.

auch Gebrauch, den Fussboden der Kirche, sowie die hl. Geräte zu waschen[1]). Vom Grünendonnerstag bis zum Charsamstag waren die Altäre ihrer Bedeckung und ihres Schmuckes beraubt. Nach dem Ordo Romanus vulgatus wurde die Denudation von zwei Akolythen während der Vesper vorgenommen, sobald der Chor mit der ersten Antiphon begonnen hatte[2]); in den anderen Büchern haben wir keine genauere Angaben über diese Zeremonie. Zu dem römischen Stationsdienst gehörten die beiden zuletzt erwähnten Zeremonieen ebenso wenig als die Aufnahme der Poenitenten, die an demselben Tage stattfand. Daher werden dieselben auch in den älteren Ordines nicht erwähnt, woselbst nur bemerkt wird, dass von der Coena Domini bis zum Sabbath die Altäre ihrer Ausrüstung beraubt, verödet daständen[3]). Doch gehört diese Angabe zu den Veränderungen, denen die Ordines im Frankenreiche unterworfen waren, wozu der ganze letzte Abschnitt der Grünendonnerstagsordnung zu rechnen ist.

Feria VI. in Parasceve. — Das Nachtoffizium dieses Tages hat denselben Verlauf wie am Grünendonnerstage, jedoch fand in Rom, wie bereits bemerkt wurde, auch an diesem Tage das Auslöschen der Lichter in der Kirche statt. Im Übrigen lässt sich in den ältesten Ordines bis ins einzelne verfolgen, nicht nur wie die Ordines selbst im Laufe der Zeit verändert und umgestaltet sind, sondern wie auch die Liturgie selbst sich immer mehr erweitert hat. Die ursprüngliche Charfreitagsliturgie in Rom bildeten ausser den vorhergehenden Orationen und Lektionen die Passion und die Orationes solemnes. Nachdem diese beendet waren, ging man auseinander, wobei die Ordines den Bischöfen und Priestern vorschreiben, diese feierlichen Orationen am Nachmittage in ihren Titelkirchen zu singen. Später kam die Adoration des Kreuzes hinzu; der Ordo von Saint-Amand bei Duchesne erwähnt diese Zeremonie nur bei den feierlichen Orationen in den Titelskirchen[4]), doch wissen wir von Amalar, dass zu seiner Zeit die Adoratio crucis auch in der Stationskirche durch den Papst stattfand[5]). Die Gebete und Gesänge, die während der Verehrung vorgetragen wurden, sind in den älteren Büchern überall verschieden, doch wird die Antiphon: *Ecce lignum crucis, in quo salus*

1) Amalarii de eccl. off. l. I, 12.

2) Hittorp l. c. p. 50.

3) Der Ord. Rom. bei Duchesne l. c. enthält keine Angaben über die Abrüstung der Altäre am Grünendonnerstage.

4) Duchesne l. c. p. 452.

5) Amalarii de eccl. off. l. IV, 22; de ord. ant. c. 44.

mundi pependit, venite adoremus, und der Psalm 118: *Beati immaculati,* von allen erwähnt[1]). Die Missa praesanctificatorum gehörte im neunten Jahrhundert nicht zum Stationsdienste. Der Ordo Romanus bei Duchesne schreibt die gemeinschaftliche Kommunion nur für die Titelkirchen vor, wenigstens deutet die Schlussbemerkung: *et communicantur omnes,* auf die Missa praesanctificatorum hin[2]). Die Ordines bei Mabillon haben an diesen Stellen nur die Kathedralkirchen im Fränkischen Reiche im Auge, wofür sie umgeändert sind; es lassen sich aus denselben gar keine Folgerungen für den Gebrauch in Rom ziehen. Als Amalar in Rom war, erkundigte er sich auch nach der in den römischen Ordines vorgeschriebenen gemeinschaftlichen Kommunion am Charfreitage. Der Archidiakon Theodor erwiderte, dass in der Stationskirche, wo der Papst die feierlichen Orationen bete und das Kreuz adoriere, niemand kommuniziere[3]). Darnach fand in der Stationskirche also nur das Beten der Charfreitagsorationen und die Adoratio crucis statt. Man kann bei der Antwort nicht an die erst später aufkommende Gewohnheit denken, der gemäss nur der Papst resp. Bischof kommunizierte, denn Theodor spricht auch an einer anderen Stelle, wo er von Amalar über das Auslöschen der Lichter am Charfreitage befragt wird, nur von den beiden bereits erwähnten Zeremonieen[4]), und Amalar hat seine Worte ebenfalls in dem erwähnten Sinne aufgefasst[5]). Dieser Umstand, dass die Missa praesanctificatorum selbst im neunten Jahrhundert noch keine Aufnahme in den römischen Stationsdienst gefunden hatte, deutet darauf hin, dass wir es hier nicht mit einem ursprünglich römischen Ritus zu thun haben, dass vielmehr die Annahme desselben in den römischen Titelkirchen auch erst in späterer Zeit, etwa im sechsten oder siebenten Jahrhundert stattgefunden hat. Der Ritus, den die im Frankenreiche bearbeiteten Ordines vorschreiben, ist sehr einfach. Während Klerus und Volk noch mit der Adoration des Kreuzes beschäftigt war, gingen zwei Priester in die Sakristei oder Kapelle, wo die

---

1) Ord. Rom. I. l. c. 23.

2) Duchesne l. c.

3) Amalarii de eccl. off. I, 15. Auch diese Antwort trägt denselben bereits erwähnten negativen Charakter.

4) Amalarii de eccl. off. l. IV, 22; de ord. ant. c. 44.

5) Amalar hat die Worte Theodors so aufgefasst, dass in Rom überhaupt keine Missa praesanctificatorum stattfinde. Seine irrige Ansicht, dass durch die Commixtio corporis mit dem nicht konsekrierten Wein letzterer konsekriert würde, gab ihm Veranlassung, sich näher darüber auszusprechen und er konstatiert ausdrücklich, dass, wer immer die Commixtio vornehme, die Tradition der römischen Kirche verachte. l. c. l. I, 15.

Hostia praesanctificata aufbewahrt wurde. Daselbst übergaben zwei Subdiakone ihnen die Patene mit der Hostie und den Kelch mit nichtkonsekriertem Weine, die sie zum Altare trugen. Sobald die Adoration beendet war, stieg der Bischof die Stufen des Altares hinauf und begann mit der gewohnten Einleitung das *Pater noster*. Nach beendetem *Libera nos* legte er, ohne etwas zu sagen, eine Partikel der Hostie in den nicht konsekrierten Wein und kommunizierte. Der Kommunion des Bischofs folgte unmittelbar die der übrigen Anwesenden und die Feier war beendet. Der Ordo fügt noch hinzu, dass nach einer kurzen Pause jeder die Vesper für sich rezitieren solle und dass darauf alle zu Tische gingen, ein deutlicher Beweis, dass der Ordo für die in der Vita communis lebenden Kanoniker einer fränkischen Kathedralkirche geschrieben ist.

§. 42. Fortsetzung.

Die Charsamstagsliturgie des neunten Jahrhunderts trägt noch viele Merkmale und Kennzeichen ihres hohen Alters und ihrer ursprünglichen Beschaffenheit an sich. Gegen neun Uhr morgens nahm ein Priester das letzte Skrutinium vor, dessen Hauptbestandteile der Exorcismus und die Redditio symboli bildeten. Wie schon die angeführten Namen beweisen, sind die Bezeichnungen und zum grössten Teil auch die Zeremonieen selbst beim Taufritus unverändert geblieben, obwohl es sich nicht mehr um Vorbereitung und Prüfung von Erwachsenen handelte, sondern Kinder das hl. Sakrament empfangen sollten. Am Nachmittage um drei Uhr nahm die Vigilienfeier ihren Anfang mit der Weihe der Osterkerze. Über den Ursprung dieser Zeremonie hat man viel geforscht, zu einem sicheren Resultat jedoch haben die Untersuchungen noch nicht geführt, weder was den Ort noch was die Zeit des Ursprunges anbetrifft. Auffällig ist es jedoch, dass die Benedictio so schnell in der abendländischen Kirche Aufnahme fand, während Rom oder wenigstens der Stationsdienst dieser Weihe verschlossen blieb. Weder der Ordo Romanus von Saint-Amand[1]) kennt den Weiheakt noch der Appendix zum Ordo Romanus I. bei Mabillon.[2]) Die Angaben des Ordo Romanus I.[3]) dagegen sind leicht als Einschiebung einer späteren Zeit zu erkennen. Als einen Ersatz für die in Rom fehlende Benedictio cerei sieht Amalar die Weihe der aus Wachs und Öl bereiteten Osterlämmer an, die

1) Duchesne, Origines etc. Appendice p. 452.
2) Mabillon, Museum ital. II, 35.
3) Ibid. p. 25.

der Archidiakon daselbst am Charsamstage in der Frühe vornahm. Dieselben wurden aufbewahrt und am Samstage nach Ostern an das Volk verteilt[1]). Nach der Schilderung des Ordo Romanus I. wurde die Osterkerze, die beim feierlichen Auszuge aus der Sakristei von einem Akolythen getragen wurde, auf einem Leuchter vor dem Altare aufgestellt. Der Diakon, dem die Vornahme des Weiheaktes übertragen war, bat einen anwesenden Priester um Gebet und Segen und begann die Weihe mit einer Oration. Die Bischöfe und Priester hatten derselben sitzend, die Diakone und übrigen Kleriker dagegen stehend beizuwohnen. Das gregorianische Sakramentar enthält in der frankogallischen Ergänzung zwei Benediktionsformeln, von denen die eine dem Gelasianum entnommen ist[2]), während die andere mit der noch heute im römischen Missale enthaltenen Benedictio, dem allgemein bekannten »Exsultet«, bis auf einen Abschnitt übereinstimmt[3]). Das zuletzt genannte Weihegebet hat auch Amalar seinen Erklärungen zu Grunde gelegt[4]). Dasselbe war vom neunten Jahrhundert an ausschliesslich in Gebrauch. Von dem Lichte der Osterkerze wurden auch die übrigen Kerzen und Lichter der Kirche angezündet.

Der Kerzenweihe folgten unmittelbar die Lektionen und Orationen der Vigilie. Das gregorianische Sakramentar enthält für den Charsamstag vier Lektionen und ebensoviele Orationen; der zweiten, dritten und vierten Lektion folgte ein Kantikum und dem letzten derselben schloss sich der Psalm: *Sicut cervus* etc. an[5]). Auch der Ordo Romanus I., der zugleich für die Erklärungen Amalars massgebend war[6]), zählt dieselben Lektionen in gleicher Reihenfolge auf[7]). Dass aber die Praxis im Frankenreiche sich diesen Rubriken anbequemt hätte, scheint kaum wahrscheinlich. Das Gelasianum enthält zehn Lektionen[8]) mit ebenso vielen Orationen.

---

1) De eccl. off. l. I. c. 17.

2) Deus mundi conditor etc. Muratori, Liturg. Rom. vetus II, 145. cfr. I, 564.

3) Muratori l. c. p. 143. Der in den späteren Missalien fehlende Abschnitt ist zwischen den Sätzen: Qui licet in partes mutuati luminis detrimenta non novit und O vere beata nox, quae expoliavit Aegyptios eingeschoben, er rühmt die Tugenden der Bienen, besonders legt er der Königin eine gewisse Unversehrtheit zu.

4) De eccl. off. I, 18.

5) Muratori l. c. p. 61 sq.

6) Mabillon l. c. p. 25.

7) De eccl. off. I, 19.

8) Muratori I, 566 sqq. Es wäre gewagt, aus den Angaben des Thomasischen Codex den Schluss zu ziehen, dass das Gelasianum überhaupt nur 10 Lektionen enthalten habe. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass diese Zahl eine Eigentümlichkeit des genannten Codex ist, zumal Muratori (I, 491) bemerkt, dass der Toulouser Codex des Gelasianum 12 Lektionen enthalte.

Dieselben Lektionen und Orationen hat man, um zwei vermehrt, auch in den Nachtrag des Gregorianums aufgenommen[1]). Ein Kantikum folgt der vierten, achten und elften Lektion, so dass wir dort schon den noch jetzt gebräuchlichen römischen Ritus finden.

War schon bei der Auswahl der Lektionen auf die nachfolgende Spendung der Taufe Rücksicht genommen, so begann die eigentliche Tauffeierlichkeit doch erst mit dem Psalm: *Sicut cervus* etc., der in der Form eines Traktus gesungen wurde. Der Bischof sang die Oration: *Omnipotens, sempiterne Deus, respice* etc. und schritt im feierlichen Zuge zur Taufkapelle. Der Prozession wurden in Rom zwei grosse Kerzen vorgetragen; im Frankenreiche hatte man an Stelle derselben die Osterkerze, mit der auch die Zeremonieen am Taufbrunnen vorgenommen wurden. Um aber den Vorschriften des Ordo Romanus nachzukommen, der nach römischer Sitte zwei Kerzen erwähnt, müsste, so meint Amalar, eine zweite Kerze sowohl am Charsamstage der Prozession, wie auch an den folgenden Tagen den Neophyten vorgetragen werden. Während der Bischof die Benedictio fontis vornahm, deren Zeremonieen und Gebete bis auf unsere Tage sich unverändert erhalten haben, wurden die Kinder zur Taufe vorbereitet und aufgestellt. Die ersten von ihnen taufte der Bischof selbst, dann traten Priester und Diakone an seine Stelle, die die Spendung des Sakramentes fortsetzten. Die Pathen überreichten ihnen die Kinder und nahmen sie nach der Taufe wieder in Empfang, um sie zu den Priestern zu tragen, welche ihnen die Scheitel mit Tauföl salbten. Alsdann erhielten die Täuflinge ihre weissen Kleider und wurden in einen anstossenden Raum oder in die Kirche getragen. Dort harrte ihrer der Bischof, um das Sakrament der Firmung zu spenden. In grösseren Gruppen standen die Pathen mit den Kindern vor ihm, der in dem Gebete: *Omnipotens, sempiterne Deus, qui regenerare dignatus es* etc. die sieben Gaben des hl. Geistes über sie herabrief und dann den einzelnen die Stirn mit Chrisam salbte unter den Worten: *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Pax tibi.* Da diese Feier eine geraume Zeit in Anspruch nahm, so wurde unterdessen vom Chor die Litanei vorgetragen. Dieselbe wurde dreimal gesungen und zwar wurden die einzelnen Anrufungen und Bitten zuerst je siebenmal, darauf je fünf- und endlich je dreimal wiederholt. Im Frankenreiche fingen in einigen Kirchen wenigstens die Sänger schon vor der Taufwasserweihe mit der Litanei an, sobald nämlich der Bischof sich zum Taufbrunnen begab. Während

1) Muratori II, 147 sqq.

der Weihe des Wassers schwieg der Chor und begann die fünfmalige Wiederholung, sobald der Bischof anfing zu taufen. In Rom dagegen, und früher auch in Gallien, traten die Sänger erst in ihr Amt ein, nachdem der Bischof den Weiheritus beendet hatte[1]). Der Gesang der Litanei war so eingerichtet, dass der Bischof und die übrigen Liturgiker noch Zeit fanden nach der Spendung der Sakramente die Messkleidung anzulegen, während die Neophyten in die Kirche geführt und nächst der Chorschranke aufgestellt wurden. Beim *Agnus Dei* der Litanei wurden auf Befehl des Magister scholae die Opferkerzen derselben angezündet und zu gleicher Zeit trat der Bischof in feierlichem Zuge vor den Altar, wo er adorierte und sein Gefolge Aufstellung nahm, wie an den übrigen hohen Festtagen. Mit dem Schlusskyrie der Litanei begann alsdann die erste Ostermesse, die in den früheren Jahrhunderten vor den anderen Messen dadurch ausgezeichnet war, dass die Priester an diesem Tage das Gloria in excelsis sangen. Ausser dem Fehlen des Introitus zeigte diese Messe noch eine Reihe anderer archaistischer Eigentümlichkeiten, die sie zum Teil bis heute bewahrt hat. So wurde in der Ostermesse kein Psalm zum Offertorium und zur Communio gesungen, desgleichen fiel das Agnus Dei weg. Es sind also namentlich die Änderungen des vierten und der folgenden Jahrhunderte, die in der Ostermesse keine Aufnahme fanden, während die Entwicklung seit dem elften Jahrhundert auch vor dieser keinen Halt gemacht hat. Vor dem Evangelienbuch wurden keine Kerzen, sondern nur Weihrauch getragen. Beim Offertorium wurde für die neugetauften Kinder besonders geopfert. In vielen Kirchen war es desgleichen Gebrauch, vor dem *Pater noster* Milch und Honig für die Kinder zu weihen. Diese Gaben wurden ihnen jedoch erst gereicht, nachdem sie an der hl. Kommunion teil genommen hatten. Eine gemeinsame Vesper und Komplet fand an diesem Tage ebensowenig statt, wie an den beiden vorhergehenden. Sie war im ersten Jahrtausend schon durch die Entwicklung und den Verlauf der Charsamstagsfeier ausgeschlossen.

---

1) Amalarii Praefatio altera: Litaniae ita celebrantur in vigiliis paschae, ut noster mos olim obtinuit, id est post baptismum per septenarium et quinarium et ternarium numerum. Die später im Frankenreich vorgenommene Änderung ist bei einem Vergleich der Abschnitte 42 und 45 des Ordo Romanus I. (Mabillon l. c. p. 26 et 27) zu erkennen.

§ 43. Die liturgischen Besonderheiten des Oster- und Pfingstfestes.

Zwei Gedanken sind es, die in der römischen Osterliturgie ihren Ausdruck gefunden haben: zunächst der Jubel der Kirche über den wiedererstandenen Heiland und enge damit verbunden die Feier der geistigen Wiedergeburt der Neophyten. Das römische Offizium vom Ostersonntage bis zur Dominica in albis kannte nur eine Nokturn. Die einzelnen Verse des Invitatoriums wurden am Osterfeste nur durch das Alleluia unterbrochen, von der feria II. jedoch bis zur Dominica in albis lautete die Antiphon: *Surrexit Dominus vere, Alleluia.* Die drei Psalmen der Nokturn waren nicht, wie jetzt gebräuchlich, immer dieselben, sondern die Psalmen der Sonntagsnokturn wurden der Reihe nach genommen. Die Antiphonen der Osternokturn, die in unserm jetzigen römischen Breviere enthalten sind, stammen, wie wir von Amalar erfahren[1]), aus dem Metzer Antiphonar. In den kleinen Horen fiel sowohl die Lesung (capitulum) wie auch der Versikel aus. An ihre Stelle trat die Antiphon: *Haec dies quam fecit Dominus* etc. Einen aussergewöhnlichen Verlauf nahm die Vesper des Osterfestes zu Rom. Der Klerus sowie die Sänger versammelten sich in der Kirche am Kreuz und unter dem Wechselgesange des *Kyrie* zog man in feierlicher Prozession zum Altare und begann dort die Vesper. Dieselbe begann mit den beiden ersten Sonntagspsalmen, zu denen das feierlich gesungene Alleluia die Antiphon bildete. Darauf sang ein Subdiakon im Namen der Kinder die Versikel: *Dominus regnavit decorem induit — Alleluia; Parata sedes tua Deus — Alleluia; Elevaverunt flumina Domine — Alleluia.* Nunmehr folgte der dritte Psalm: *Beatus vir* wiederum mit Alleluia als Antiphon. Der Versikel lautete: Alleluia, *Pascha nostrum — Epulemur —,* woran sich die Antiphon: *Scio quod Jesum quaeritis crucifixum* und das Magnificat schlossen. Mit der Oration schloss hierauf der erste Teil der Vesper. Den zweiten Teil derselben bildete die Prozession zur Taufkapelle. Dabei wurde die Antiphon: *In die resurrectionis meae — Alleluia* und der Psalm *Laudate pueri Dominum* gesungen. Die Versikeln waren griechisch: Alleluia. *Ὁ κύριος ἐβασίλευσεν* etc.

---

1) Ego sum qui sum etc. — Postulavi Patrem manu etc. — Ego dormivi etc. (De ord. antiphon. c. 45). Auch über die noch jetzt beibehaltene Reihenfolge der Responsorien (Angelus Domini descendit de caelo etc. — Cum transisset sabbatum etc.) bemerkt Amalar bereits, dass sie dem historischen Verlaufe und auch der Aufeinanderfolge im Evangelium widerspräche, dass er dieselbe aber beibehalten hätte, einmal, weil die meisten Antiphonarien sie hätten und dann, weil in dem ersten Responsorium so deutlich die Auferstehung Jesu verkündet würde. (ibid.)

und *καὶ γὰρ ἐστερέωσεν την οἰκουμένην* etc. Der Schluss bestand abermals aus dem Magnificat mit der Antiphon: Venite et videte locum und der Oration. Im dritten Teile zog die Prozession zu St. Andreas ad Crucem. Nach der Antiphon: *Vidi aquam — Alleluia* folgte der Psalm: *In exitu Israel.* Der Versikel lautete *Venite exultemus Domino — Praeoccupemus faciem eius* und die Antiphon, die der Diakon zum Magnificat anstimmte: *Cito euntes dicite discipulis eius etc.* Endlich sang ein Priester die Schlussoration[1]). Ähnliche feierliche Prozessionen wurden die ganze Woche hindurch nach verschiedenen Kirchen und Kapellen veranstaltet. Nach Beendigung der Stationsvesper wurde die Vesper in den einzelnen Titelkirchen gesungen, die einen einfacheren Verlauf hatte. Die Psalmen waren allerdings dieselben, als Antiphon diente einzig das Alleluia, und anstatt des Kapitels und Versikels wurde die Antiphon *Haec dies* gesungen.

Die frankogallischen Texte der Antiphonarien haben die römische Ordnung aus den Ordines Romani zum Teil wörtlich übernommen[2]). Bestimmte Nachrichten darüber, wie man im Frankenreiche die Ostervesper einrichtete, fehlen uns, doch gehen wir wohl nicht fehl in der Annahme, dass in den meisten Kirchen die Vesperpsalmen mit *Alleluia,* die Antiphon *Haec dies* und das Magnificat mit der Antiphon nebst der Oration gesungen wurde. Als Nachahmung der römischen Stationsvesper wurde es an vielen Orten Brauch, beim Psalm *In exitu Israel* in Prozession zum Taufbrunnen zu ziehen.

Die Messe des Osterfestes und der Osteroktav behielt neben dem Alleluia und dem Versus auch noch das Responsorium bei[3]). Die Neophyten mussten während der Oktav in ihrer weissen Kleidung dem hl. Opfer beiwohnen; beim Offertorium wurden besondere Gaben für sie dargebracht. Am Samstage nach Ostern wurden

---

1) Statt der Taufkapelle (ad fontes) wird auch in einigen Texten das Oratorium des hl. Johannes (Johannes ad vestem), das in der Laterankirche neben der Taufkapelle errichtet ist, als Station benannt. Daraus haben die fränkischen Abschreiber der Ordines vielfach drei verschiedene Stationen gemacht: (ad fontes, Johannes ad vestem, Andreas ad crucem), so Ordo Rom. I., Mabillon II, 37, Liber responsalis Migne P. L. LXXVIII. 770sq. Pseudo-Alkuin schreibt statt dessen ad st. Joannem ad fontes seu ad vestem; auch der Ordo von Saint-Amand bei Duchesne (appendice 456) kennt nur zwei Stationen, ebenso das Gregorianum, das die Vesperorationen für die Osteroktav enthält.

2) Vgl. Liber responsalis Migne P. L. l. c. 770 sq.

3) Der Cod. Ottobon. (Muratori II, 67 sqq.) und der Liber antiphonarius (Migne LXXVIII, 678) haben als Responsorium oder Graduale der Osteroktav stets die Antiphon *Haec dies* mit einem Verse aus dem Psalm: *Confitemini Domino.*

sie noch einmal in der Kirche oder einer Kapelle versammelt. Dort wurden sie mit Weihwasser besprengt, die Priester sprachen ein Gebet über sie und dann nahmen ihnen die Eltern ihre weisse Taufkleidung ab. Nach diesem Tage fiel in der Messe während der Osterzeit auch das Responsorium oder Graduale aus, und es wurde zwischen der Epistel und dem Evangelium nur das Alleluia mit seinem Versikel gesungen.

Die Vigilie des Pfingstfestes hatte wegen der stattfindenden Tauffeierlichkeit einen ähnlichen Verlauf wie die Liturgie am Charsamstage. Die Vigilienfeier begann mit den Lektionen. Das Gregorianum[1]), sowie die Ordines Romani[2]) kennen für die Pfingstvigilie nur vier Lektionen, während die Ergänzung des Gregorianums sechs Lektionen mit einer gleichen Anzahl von Orationen aufweist. Die Cantica folgen der dritten, vierten und fünften Lektion. Nach der sechsten Oration folgte der Psalm *Sicut cervus* und darauf die Taufwasserweihe und die Spendung der Sakramente ähnlich wie am Charsamstage. Am Pfingstfeste und in der Pfingstoktav hatte man im Frankenreiche ähnlich wie in der Osteroktav eine Nokturn mit drei Psalmen und drei Lektionen, wogegen zu Rom, wie Amalar berichtet, drei Nokturnen gebetet wurden[3]).

§ 44. Die Quadragesimal- und Quatemberfasten.

Ausser den Quadragesimalfasten vor Ostern waren im neunten Jahrhundert auch vierzigtägige Fasten vor Weihnachten und Pfingsten üblich. Dieselben waren zwar nicht kirchlich vorgeschrieben, wurden aber sehr allgemein beobachtet. Die Fastenzeit vor Weihnachten begann mit dem Feste des hl. Martinus[4]) (11. November). In betreff der Pfingstfasten herrschte eine verschiedene Praxis im Frankenreiche. Ein Teil, und nach dem Berichte Amalars[5]) bildete er die Mehrzahl, richtete seine Fastenzeit so ein, dass er dieselbe mit dem Feste Johannes des Täufers (24. Juni) beendete. Diese konnten aber nicht umhin, ihre Fasten oft schon

---

1) Muratori II, 87.

2) Ordo Rom. vulg. ap. Hittorp I, 82.

3) De eccl. off. l. IV. c. 27. Liber de ord. ant. Prologus; cfr. c. 57. Bemerkenswert ist, was Micrologus über die Oster- und Pfingstnokturn mitteilt, dass es nämlich viele gäbe, die von Ostern bis zur Pfingstoktav die ganze Zeit hindurch täglich nur eine Nokturn mit drei Psalmen und drei Lektionen beteten. Dieser Gebrauch ist später bekanntlich stete Einrichtung in verschiedenen deutschen Diözesen geworden. Er findet sich noch in dem münsterschen Breviere.

4) Vrgl. unten S. 182 Anm. 4.

5) De eccl. off. l. II. cc. 1—3.

vor Pfingsten in der österlichen Zeit zu beginnen. Das entsprach aber nicht dem Geiste dieser Osterzeit und dem Charakter, den ihr die Kirche durch die Liturgie aufgeprägt hatte. Daher zogen andere es vor, den Beginn der Fastenzeit bis nach Pfingsten zu verschieben. Allerdings konnten diese nicht immer am Feste des hl. Johannes ihr Fasten beenden; allein es sei doch besser, bemerkt Amalar, das Fest des hl. Johannes als das Pfingstfest mit in die Fasten hineinzuziehen.

Die Zeit der Quatemberfasten wich im Frankenreiche von der Gewohnheit der römischen Kirche ab. Während es in Rom Gewohnheit war, das Frühlingsfasten in die erste Woche der Quadragesima und das Sommerfasten in die Pfingstwoche zu verlegen, hielt man im Frankenreiche an der Einrichtung fest, dass das Frühjahrsfasten in der ersten Woche des März, das Sommerfasten in der zweiten des Juni, das Herbstfasten in der dritten des September abzuhalten sei. Das Winterfasten fiel demnach naturgemäss in die vierte Woche des Dezember. Da es aber dann leicht mit Weihnachten zusammentreffen konnte, so folgte man in diesem Punkte auch im Frankenreiche der römischen Praxis und verlegte es in die dritte Woche des Advent[1]). An den Samstagen der Quatemberfasten wurden sechs Lektionen gelesen und vor jeder Oration auf den Ruf des Diakon: *Flectamus genua* knieete man nieder, nur wenn das Sommerfasten in die Pfingstoktav fiel, unterblieb die Kniebeugung.

---

1) De eccles. off. l. II cc. 1—3. Diese Abweichung der gallisch-fränkischen Kirche von der römischen dauerte bis zur Zeit Gregors VII. Als im 10. und 11. Jahrh. der Einfluss der Kirche des Frankenreiches und ihrer Liturgie auf die römische immer mehr zunahm, wurde auch diese Gewohnheit allgemeiner. Deshalb sah sich P. Gregor VII. veranlasst auf die alte Praxis der röm. Kirche hinzuweisen und ihre Befolgung einzuschärfen. Doch stiess er auf Widerstand, besonders bei den deutschen Bischöfen. Dieselben beriefen sich ihm gegenüber auf das Mainzer Provinzialkonzil zur Zeit Heinrichs II. und auf die Schriften Amalars. Der Verfasser des Micrologus erwiderte ihnen, dass die fränkische Praxis durchaus nicht so wohl begründet sei, wie die römische. Auf Amalar könnte man sich aber nicht berufen, denn er habe die bestehende Ordnung nicht begründen und rechtfertigen wollen, sondern versuche nur, sie erbaulich zu deuten. (Micrologus de eccl. observ. c. 25. Migne P. L. CLI, 1018sq.) Vgl. Sdralek, Wolfenbüttler Fragmente S. 25 und 132.

Elfter Abschnitt.

Der Einfluss der Schriften Amalars auf die liturgische Litteratur des Mittelalters.

§ 45. Verbreitung und Anerkennung der Schriften Amalars.

Die Schriften Amalars sind ihrer Bedeutung entsprechend nicht gewürdigt, wenn nicht der Einfluss, den sie auf die Gestaltung der liturgischen Litteratur in den folgenden Jahrhunderten ausübten, klargelegt wird. Bei einer bloss oberflächlichen Lektüre kommt es allerdings befremdend vor, dass die Gelehrten jener Zeit an Amalars Arbeiten einen so grossen Gefallen hatten, dass sie sich durch seine weitschweifigen Erklärungen hindurcharbeiteten und seine vielfach subjektiven, wenn nicht willkürlichen Deutungen auch zum Gegenstand ihrer Studien machten. Man ist gern bereit, es dem Niedergange der Wissenschaft in jener Zeit zuzuschreiben oder es dem Geschmacke an mystischen und allegorischen Deutungen zu Gute zu halten. Jedoch den Zeitgenossen Amalars sind die Schwächen seines Buches durchaus nicht entgangen, es bildete sich sogar eine gewisse Reaktion gegen ihn und sein System. Wenn trotzdem sein Einfluss und sein Ansehen bis zum dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert fortdauerte, so beweist dieser Umstand doch hinreichend, dass es seinem Werke nicht an positivem Gehalt und an Vorzügen fehlt, die jene Erscheinung erklären. In den Synodalstatuten und den bischöflichen Verordnungen aus jener Zeit tritt uns immer von neuem die Aufforderung an den Klerus entgegen, sich mit der Bedeutung der Liturgie vertraut zu machen, sowohl um den Gottesdienst würdig feiern zu können, als auch um in den Predigten das Volk zu belehren. Zur eigenen Vorbereitung aber und Orientierung konnte man ihm kaum ein besseres Buch in die Hand geben, als den Liber officialis Amalars. Auf fast alle einschlägigen Fragen konnten sie dort Antwort

finden. Neben einer symbolisierenden Auslegung und Deutung wurden dort die einzelnen Zeremonieen zum Leben und Leiden Christi in Beziehung gebracht und nicht selten sind erbauliche Erklärungen und Nutzanwendungen beigefügt. Es ist daher gar nicht zu verwundern, wenn Florus sagt, dass die Schriften Amalars schon in aller Händen seien. Manche seiner Erklärungen und Deutungen sind zudem begründet und so gehaltvoll, dass sie auch in unseren Tagen noch Zustimmung und Anerkennung finden. Anders ist es allerdings, wenn wir das Werk nach seinem wissenschaftlichen Werte taxieren. Hier tritt neben formloser Weitschweifigkeit vor allem Mangel an gediegenen archäologischen Kenntnissen über die allmähliche Ausgestaltung der Liturgie zu Tage. Für historische Forschung hatte jene Zeit jedoch wenig Bedürfnis und Verständnis. Die vielen Studien, von denen Amalars Schriften zeugen, die Sicherheit seines Auftretens und die zahlreichen Erfahrungen, die er auf seinen Reisen nach Rom und Konstantinopel gemacht hatte, hoben jene Mängel auf. Sie machten auf den Leser den Eindruck, dass kein anderer auf liturgischem Gebiete so erfahren und so glaubwürdig sei, wie Amalar. Deshalb erscheint der Name Amalars in den Schriften der späteren Liturgiker stets als gewichtige Auktorität. Man benutzte seine Schriften zum Studium der Liturgie teils in ihrem ganzen Umfange, häufiger jedoch in Auszügen. Die letzteren kommen jetzt noch verhältnismässig oft in Handschriften vor. Als Quellen liturgischer Forschung sind sie bedeutungslos, da sie meist nur die Liturgie im allgemeinen behandeln, auf Einzelheiten sich wenig einlassen und die Veränderungen, denen die Liturgie im Laufe der Zeit unterworfen war, sowie die Verschiedenheit liturgischer Gebräuche nach den verschiedenen Ländern und Kirchen nicht berücksichtigen. Wertvoll sind sie für uns durch das Zeugnis, das sie von der Anerkennung ablegen, die man Amalars Schriften zollte.

In dieser Hinsicht verdient eine von ihnen besonders hervorgehoben zu werden. Sie ist von keinem geringeren angefertigt als von Wilhelm von Malmesbury. Dieser befand sich einst mit seinem Freunde und Mitbruder Robert in der Bibliothek des Klosters. Dort fiel jenem die Schrift Amalars über die kirchlichen Offizien in die Hände. Da er mit dem Buche selbst, sowie auch mit der Materie, die in demselben behandelt wurde, noch unbekannt war, so begann er voll Eifer dasselbe durchzustudieren. Doch gar bald liess der Eifer nach. Die Menge des regellos aufgeschichteten Materiales und der unbeholfene Stil machten ihm das Werk ungeniessbar. Er bat daher seinen ernsteren Freund, ihm einen ge-

fälliger geschriebenen Auszug aus den Schriften Amalars zu veranstalten. Jener sagte zu, einmal aus Liebe zu seinem Freunde, dann aber auch, um durch seine Arbeit die Kenntnis der Liturgie zu verbreiten, denn es handle sich um eine Sache, deren Unkenntnis jedem Priester zum Vorwurfe gereiche. Auf diese Weise entstand jene Abkürzung, deren vorerwähnte Genesis Wilhelm selbst seiner Arbeit vorausschickte. Dieselbe sollte zugleich eine Anregung zum eifrigen Studium der Liturgie bilden. Nur vor einem Werke aus der einschlägigen Litteratur glaubt er entschieden warnen zu müssen, nämlich vor dem liber de institutione clericorum von Rabanus Maurus, den er nicht nur des gröbsten Sterkoranismus beschuldigt, sondern dem er ebenso unverdient den Vorwurf macht, dass seine Schrift nur ein Plagiat aus den Büchern Augustins und Isidors sei. In der Nachrede empfiehlt er dann noch die Verse Hildeberts[1]) und die Reden Ivos von Chartres[2]). »In betreff der Verschiedenheit der kirchlichen Offizien aber, so heisst es am Schluss, wird man vergebens einen anderen suchen als Amalar. Es mag jemanden gegeben haben, der mit mehr Eleganz, aber keinen, der mit mehr Kenntnis geschrieben hat, als er«[3]). Dem ehrenden Denkmale, das Wilhelm von Malmesbury unserem Schriftsteller errichtet hat, können wir mit Recht die Zeugnisse der Liturgiker sowohl als auch der Historiker aus den voraufgehenden und nachfolgenden Jahrhunderten anreihen. Wenn auch die Angaben der Geschichtsschreiber über Amalar, bei dessen Lebensbeschreibung als unglaubwürdig und unsicher zurückgewiesen werden mussten, als Beweise für das Ansehen, das die Schriften Amalars in jener Zeit genossen, sind sie unanfechtbar. Auch die Thatsache, dass Ademar von Chabannais seine Polemik »De regula sancti Benedicti praecipui abbatis« unter dem Namen Amalars herausgab und dass

---

1) Hildeberti cenomansis episcopi versus de mysterio missae ed. Hittorp, De cath. eccl. divin. officiis II, 456 sqq.

2) Ivonis Carnotentis episcopi de ecclesiasticis sacramentis et officiis ac praecipuis per annum festis sermones. Hittorp l. c. p. 404 sqq.

3) Ceterum de varietatibus officiorum alium frustra desiderabis quam Amalarium; fuerit fortasse aliquis qui scripserit disertius, nemo certe peritius. — Die Vorrede und das Nachwort, die Wilhelm seiner Arbeit beifügte, sind abgedruckt bei Migne P. L. CLXXIX, 1771 sqq. In Wolfenbüttel befindet sich eine Handschrift aus dem dreizehnten Jahrhundert, die ebenfalls die Abbreviatio Willelmi enthält (Cod. Guelpherbytanus 1025 Helmst. 1098. fol. 2—45. von Heinemann, Die Handschriften der herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel III, 53 f.). In derselben fehlt die Vorrede, in dem Nachwort jedoch (fol. 45 a) wird nicht, wie in dem Abdruck bei Migne, der Freund vertraulich angeredet, sondern dort lautet die Anrede: »Videor mihi, Domine antistes, satis fecisse iussioni vestre, ut Amalarium breviarem etc.«

später die deutschen Bischöfe ihren Widerstand gegen eine liturgische Verordnung Gregors VII. auf die Überlieferung Amalars stützten, zeugt von der Auktorität, die man Amalar und seinen Schriften zuerkannte.

§ 46. Die Ausbreitung der Schriften Amalars im neunten Jahrhundert und ihr Verhältnis zu den gleichzeitigen liturgischen Werken jener Zeit.

Die Schriften Amalars, besonders seine vier Bücher über die kirchlichen Offizien, fanden unter seinen Zeitgenossen vielen Beifall und schnelle Verbreitung. Schon Florus musste auf der Synode zu Kierzy konstatieren, dass seine Schriften in aller Händen seien und eifrig gelesen würden. Kurze Zeit nach dem Tode Amalars erfahren wir, dass seine Bücher nicht nur in ganz Frankreich bekannt, sondern selbst über die Grenzen des Landes hinausgedrungen seien. Die Aufforderung Hinkmars an Amalar, ein Gutachten über Gottschalk und seine Lehren abzugeben, bezeugt das Ansehen, das seine Schriften dem Verfasser eingebracht hatten. Seine Zeitgenossen waren jedoch keineswegs blind gegen die Mängel derselben. Das beweisen die Schriften des Florus und Walafrid Strabo, die in einem gewissen Gegensatz zu den Arbeiten Amalars stehen. Wir dürfen sie hier um so eher anführen, als sie ein Beweis für die Anregung zum Studium der Liturgie sind, die von den Schriften Amalars in immer weitere Kreise getragen wurde.

Wie Florus selbst ein heftiger persönlicher Gegner des Amalar war, der dessen Einfluss überall zu verdrängen suchte, so war auch seine Messerklärung [1]) bestimmt, die Bücher Amalars überflüssig zu machen. Sollte das Urteil zu Kierzy praktische Folgen haben, so mussten die Bücher Amalars abgeschafft werden. Da es aber kein zweites Werk gab, das die Fragen der Liturgie so eingehend und zeitgemäss behandelte, und die vorhandenen Schriften das Bedürfnis nun einmal erweckt hatten, so musste ein anderes Werk geschaffen werden, das die entstandene Lücke ausfüllen konnte. Diesen Zweck verfolgt die Arbeit des Florus. Zwar polemisiert er in demselben nicht direkt wider seinen Gegner, allein das Werk, erst nach der Verurteilung Amalars geschrieben, ist streng nach den Prinzipien verfasst, die Florus bei seiner Polemik für liturgische Schriften aufgestellt hat. Dementsprechend ist der Charakter der Schrift so gänzlich von der Erklärungsweise Amalars verschieden,

1) Flori liber de expositione missae. Migne P. L. CXIX, 35.

dass man überall herausfühlt, wie der Verfasser seine entgegengesetzten Anschauungen und Auffassungen hat zur Geltung bringen wollen. Hier die mystisch-allegorischen Deutungen, dort die trockensten Wort- und Satzerklärungen; der Verfasser vermeidet es ängstlich, auch nur einen Teil der Messe mit dem Kreuzesopfer in Verbindung zu bringen, weil dadurch der Charakter seiner Schrift den Büchern Amalars ähnlich werden könnte. Erhalten bei Amalar die Gebete und Weihen ihre Bedeutung durch ihren Hinweis auf die Lehre und das Beispiel Christi, sind die Zeremonieen dort erst bedeutsam durch die Wunder und das Wirken Christi, das sie versinnbilden, so erscheinen hier die Gebete nur ihrer Form und ihres Inhaltes wegen gewählt, die Zeremonieen sind von der Kirche zur Hebung der Feier vorgeschrieben, eine besondere sinnbildliche Bedeutung haben sie nicht. Nur in einem Punkte hat Florus den Amalar übertroffen, in der Zitierung der Väterstellen. Im Gegensatz zu der neuen, unkirchlichen Methode seines Feindes will er durch die Anführung der Väterschriften beweisen, dass er der Lehre und der Methode derselben treu geblieben ist. Er hat dieselben demgemäss aus den Schriften des hl. Cyprian, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregorius, Fulgentius, Severianus, Vigilius Isidor, Beda und Avitus in so grosser Anzahl und in solcher Breite angewandt, dass seine Abhandlung oft den Eindruck einer Kompilation macht. Eingeleitet wird die Schrift durch mehrere Abhandlungen, die meist der Psalmenerklärung des hl. Augustinus entnommen sind, über die Bedeutung der hl. Messe als des Opfers des neuen Bundes. Die ersten Teile der hl. Handlung bis zur Präfation werden nur summarisch angeführt, die eigentliche Erklärung beginnt erst mit dem *Dominus vobiscum,* wodurch der Zelebrans die Präfation einleitet. Die Kirche hat diesen Gruss der hl. Schrift entnommen, wo der Engel nicht nur die allerseligste Jungfrau Maria, sondern auch den Gedeon mit denselben Worten grüsste. Auf die gleiche Weise redete Booz die Schnitter auf seinem Acker an und der König Asa das aus der Schlacht siegreich heimkehrende Heer. Daraus erkennt man die tiefe Bedeutung dieses Grusses, denn was besagt er anders als den Wunsch, dass der Nächste das beste erlangen möge, was es für ihn giebt, nämlich Gott selbst. Gott besitzen heisst aber nichts anders, als ihm anhangen, seinen Willen erfüllen. Deshalb sagt auch der Apostel: »Wer dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm.« Deshalb grüsst auch der Apostel die Gläubigen in seinem Briefe mit dem Wunsche, dass der Herr oder die Gnade des Herrn mit ihnen sei. — Sobald die Kirche die Worte des Priesters ver-

nommen, weiss sie keine bessere Antwort als einen gleichen Gruss, wie der Herr sich würdige mit der Kirche zu sein, so möge er auch mit dem Geiste des Priesters sein. — Diese Sätze, die nur in Kürze den Gedankengang der Erklärungen des Florus wiedergeben, mögen ein Beispiel seiner Methode abgeben. Wie er gern die Homilien der Väter für seine Arbeit verwertet, so ist auch die letztere ganz in der Form einer Homilie geschrieben. Dabei ist seine Erklärung nicht frei von dem Fehler, der gerade dieser Form der Rede eigen ist. Das einzelne Wort, der einzelne Satz wird exegesiert und erklärt nach allen Seiten, aber es fehlt die Verbindung und der Zusammenhang zwischen den Erklärungen. Da Florus es zudem liebt, seine Ausführungen sehr umfangreich zu gestalten, so ist es nicht leicht, einen Überblick über die Gesamterklärung oder auch nur einzelne Abschnitte zu gewinnen.

Ob die Arbeit ihren nächsten Zweck, die Schriften Amalars zu verdrängen, erreicht hat, kann man billig bezweifeln. Eine Schwäche, die beide miteinander teilen, ist die Weitläufigkeit. Zwar sind die Texterklärungen des Florus durchweg gehaltvoller, als die Deutungen Amalars, aber der Methode des letzteren eignete eine Eigenschaft, die imstande war, auch noch grössere Vorzüge der Arbeit des Florus zu paralysieren: sie entsprach dem Geschmacke und der Geistesrichtung der damaligen Zeit. Wohl war es dem Florus gelungen, von den Bischöfen das Verdikt über diese Methode aussprechen zu lassen, aber die schnelle Verbreitung der Schriften Amalars, der allgemeine Brauch jener Zeit, die gleiche Methode auch auf einem verwandten Gebiete, der Exegese der hl. Schrift, in Anwendung zu bringen, beweisen doch, dass diese Art der Erklärung beim Klerus und Volk gleich beliebt war. Als Quelle für die Erforschung der Liturgie jener Zeit bietet die Schrift des Florus verhältnismässig wenig Material. Dies liegt einerseits in dem Gegenstande der Erklärung selbst, die sich in ihren eingehenderen Teilen auf die Präfation und den Kanon beschränkt; andrerseits auch in der Erklärungsweise, die sich nur an den Gebetstext hält, die liturgische Aktion selten berücksichtigt und noch weniger auf etwaige zu jener Zeit oder an einzelnen Orten gebräuchliche Abweichungen eingeht.

Auch das Buch des Walafrid Strabo steht im engen Zusammenhange mit den Schriften Amalars und der dadurch hervorgerufenen liturgischen Bewegung. Es bildet einerseits eine Ergänzung des bei Amalar behandelten Materials und andrerseits bedeutet es eine Reaktion gegen die von Amalar bis zum Übermass angewandte mystisch-allegorische Deutungsmethode. Das

deutet schon die Vorrede an, die, wie auch das Werk selbst, von dem Geistesleben des neunten Jahrhunderts ein günstiges Zeugnis ablegen. Reginbert, der Lehrer Walafrid Strabos, hatte die Entstehung der liturgischen Litteratur mit Interesse verfolgt. Doch befriedigten ihn die vorhandenen Werke weniger, er wünschte eine Schrift, worin die allmähliche Entstehung und Ausbildung der Liturgie eingehender behandelt würde. Daher bat er seinen früheren Schüler um eine Geschichte der Liturgie für seine Zeitgenossen. Walafrid entsprach diesem Wunsche durch die Abfassung seines Buches über den Ursprung und die Ausbildung einiger Teile der kirchlichen Einrichtungen[1]. Es hätten zwar über die Kirchendiener und ihre Ämter, über die verschiedenartige Beschaffenheit der Messliturgie, der Offizien und der dabei zu beobachtenden Regeln viele vieles geschrieben, so dass wenig oder fast nichts übrig geblieben wäre, was nicht schon durch die Erleuchtung des hl. Geistes seiner Bedeutung nach dargelegt sei, ja es sei nicht allein im fleissigen Untersuchen erforscht, wie das einzelne im Verhalten beobachtet werden müsse, sondern sogar, wie man es mystisch auffassen müsse oder könne. Neben den Schriften des Rabanus Maurus weist der Verfasser hier offenbar auf die mystischen Deutungen Amalars hin, die in ihren Schriften eine so reiche Fülle von neu aufgefundenen Deutungen hinterlassen hätten, dass man sie selbst bei Fleiss und Eifer nicht einmal alle studieren und behalten könnte. Gleichwohl wolle er aus Gehorsam über den Ursprung und die Ausbildung einiger kirchlicher Einrichtungen einiges schreiben. Demgemäss behandelt der Verfasser in freier Wahl und Anordnung die hauptsächlichsten Teile der Liturgie. Er geht von der Entstehung der Kirchen und Altäre im alten Testamente aus, als den Orten der Gottesverehrung. Trotz der grossen Verschiedenheit in der Art und Weise, wie Gott bei Heiden, Juden und Christen verehrt worden ist, eignet doch die Befolgung des Naturgesetzes allen als etwas Gemeinsames. Dagegen tritt ein Unterschied ein, sobald man nach dem Motive der Befolgung dieses Gesetzes fragt. Bei den Heiden war es die Wohlanständigkeit, bei den Juden die Furcht, bei den Christen ist es die Liebe. Das Christentum nahm seinen Anfang am Pfingstfeste bei der Herabkunft des hl. Geistes. Klein im Anfange und den Verfolgungen ausgesetzt, hat es sich immer mehr verbreitet, das Heidentum überwunden und seine Tempel in christliche Kirchen umgewandelt,

1) Walafridi Strabonis liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum. ed. Knöpfler.

(cc. 1—3.) Nach diesen mehr allgemeinen Beschreibungen geht er über zur Erklärung der einzelnen Gegenstände, die zum Gottesdienste erforderlich sind. Die Kapitel 4—9 behandeln den Bau und die Einrichtung der Kirche, den Ursprung der Glocken, die Erklärung der verschiedenen Namen für die Kirche und der einzelnen Teile derselben, die Bedeutung der Statuen und Gemälde in derselben. Mit besonderem Interesse lesen wir die Abhandlung über die deutschen Wörter und Namen, die aus dem Lateinischen, Griechischen oder Hebräischen abgeleitet sind, so Kelch von calix, Monn und Monath von μήνη, Kirche von κύριος u. s. w. Bevor die Kirchen dem Gebrauche übergeben werden, müssen sie vom Bischofe geweihet werden. Nach der Weihe sind sie ausschliesslich für gottesdienstliche Handlungen bestimmt, weltliche Geschäfte dürfen darin nicht mehr stattfinden. Durch diese Überleitung ist er zu dem Gottesdienst selbst gelangt, der in der Kirche stattfindet. Es folgen daher eine Reihe sehr wertvoller Kapitel über den Gebetskultus, den Opferritus und die Bestandteile des kirchlichen Stundengebetes. In gleicher Weise werden auch einige Anordnungen der Kirche über die Spendung der Taufe, die Abgabe des Zehnten, die Litaneien, das Weihwasser, die Kerzenweihe behandelt. Den Schluss bildet ein Vergleich zwischen den verschiedenen Stufen der Hierarchie und der weltlichen Macht.

Trägt das Büchlein auch vielfach die Spuren der Zeit an sich, in der es geschrieben ist, so steht es unserem Geschmacke und unseren Anschauungen doch näher als irgend eine andere liturgische Schrift aus jener Zeit. Es ist klar in der Sprache und angemessen in der Behandlung des Stoffes, und wir vermissen gern die weitschweifigen Perioden und gehäuften Allegorieen, durch die wir uns bei den meisten Schriften jener Periode hindurchzuarbeiten haben. Die Beschreibung ständiger kirchlicher Einrichtungen ist an manchen Stellen unterbrochen durch den Hinweis auf Gebräuche und Anschauungen seiner Zeitgenossen. Verschiedentlich nimmt er Veranlassung, auf herrschende Übelstände aufmerksam zu machen und irrige Ansichten zu korrigieren. Bei der Erklärung des Kirchweiheritus tadelt er das Verfahren jener scharf, die aus dem Gotteshause Vorratskammern für ihre Feldfrüchte machen; an einer andern Stelle erfahren wir, dass viele glaubten, sie müssten für jedes Anliegen, das sie Gott in der hl. Messe empfehlen wollten, eine besondere Gabe darbringen und deshalb mehrere Male an der Chorschranke erscheinen. Wie es Priester gab, die an einem Tage mehrere Messen lasen, so hatten auch einige Gläubige die Gewohnheit, in jeder Messe, der sie beiwohnten, zu kommunizieren. Der-

gleichen Angaben machen die Lektüre der Schrift anziehend und lebendig. Die historischen Angaben über den Ursprung der einzelnen liturgischen Einrichtungen sind oft dem Liber pontificalis entnommen, man kann sie nicht ohne zu prüfen als glaubwürdig hinnehmen; die Mitteilungen über seine Zeit jedoch werfen interessante Schlaglichter auf die religiösen Anschauungen und Gewohnheiten des neunten Jahrhunderts, wie auf das Kulturleben jener Zeit überhaupt.

§ 47. Die liturgischen Schriften des zehnten Jahrhunderts.

Das zehnte Jahrhundert gilt als eine Zeit des Niederganges der Kunst und Wissenschaft. Auch auf liturgischem Gebiete hat das rege Streben des neunten Jahrhunderts nachgelassen. Freilich an der Ausgestaltung der Liturgie selbst hat man eifrig weitergearbeitet. Schon der Name Notkers des Stammlers würde eine gegenteilige Behauptung widerlegen. Die liturgische Litteratur hat in dieser Zeit jedoch wenig Bereicherung erfahren. Man begnügte sich mit dem, was das vorhergehende Jahrhundert hervorgebracht hatte. Um diese Zeit sind auch wohl die meisten Umänderungen und Abkürzungen der Schriften Amalars entstanden. Unter den Werken, die trotz ihrer Abhängigkeit noch einigen Anspruch auf eigene Arbeit machen können, mag in erster Linie der »Liber de divinis officiis« genannt werden. Derselbe wurde zuerst von Hittorp[1]) vollständig herausgegeben unter dem Namen Alkuins. Doch erkannte schon Quercetanus (Duchesne), als er die Schriften Alkuins sammelte, dass diese Schrift nicht von jenem Gelehrten stammen könnte, ein Urteil, das Mabillon bestätigte und durch weitere Gründe zu erhärten suchte. Abgesehen von einigen groben Fehlern, die man Alkuin nicht zutrauen kann (so z. B. erklärt der Verfasser Pascha für ein griechisches Wort, während Alkuin es richtig aus dem Hebräischen herleitet), spricht gegen die Echtheit die Benutzung einiger Schriften aus dem neunten und zehnten Jahrhundert. Der Abhandlung über den Charfreitag ist ein Brief beigefügt, worin der Schreiber Antwort giebt auf die Frage, weshalb die Kirche den Todestag des Herrn in Trauer, die Gedenktage der Heiligen aber festlich feiere. Als Adressaten dieses Briefes erklärten schon Quercetanus und Mabillon den St. Galler Mönch Helperich[2]). Das vierzigste Kapitel der Abhandlung, das die Über-

1) Hittorpii de cath. eccl. divin. off. II, 32 sqq.

2) Vgl. oben S. 73 Anm. 3. Die Schrift ist später gewöhnlich abgedruckt unter den Pseudo-Alkuinischen Schriften, so auch Migne P. L. CI, 1173. Helperich lebte im 10. Jahrh. cfr. Zaccaria bibl. rit. II, 62.

schrift: »De celebratione missae et eius significatione« trägt, fällt dem Leser nicht nur wegen seiner ungewöhnlichen Länge auf, sondern ist auch in einem anderen Stile geschrieben, wie der vorhergehende Teil. In der That haben wir es mit einer besonderen Abhandlung über die hl. Messe zu thun, die in der Lyoner Ausgabe der Väterbibliothek dem Remigius von Saint Germain d'Auxerre zugeschrieben wird[1]). Doch ist die Autorschaft des letzteren nicht ganz sicher, wahrscheinlich stammt sie aus einer späteren Zeit. Mabillon ist daher geneigt, als Entstehungszeit für den »liber de divinis officiis« das elfte Jahrhundert anzunehmen; wenn sich die Zeit der Abfassung auch nicht genauer feststellen lässt, so sehe ich doch keinen bestimmten Grund, der uns zwänge, über das zehnte Jahrhundert hinauszugehen. Für den Ort der Abfassung bietet eine Notiz des Verfassers einen dürftigen Anhaltspunkt. Derselbe sagt nämlich, dass seine Heimat vorzugsweise »Gallia bracata« genannt werde[2]). Lässt sich nun auch der Teil Galliens, der schon von Caesar mit diesem Ausdruck bezeichnet wurde, geographisch nicht genau umschreiben, so wird im allgemeinen doch der südwestliche Teil des Landes darunter verstanden[3]). Demgemäss wäre der Verfasser also in Marseille oder in Vienne zu suchen.

Die Schrift selbst ist, wie zum Teil schon aus obigen Erörterungen hervorgeht, eine Kompilation aus verschiedenen Werken. Den Hauptbestandteil jedoch könnte man als eine Abkürzung der drei ersten Bücher Amalars über die kirchlichen Offizien bezeichnen. Besonders das erste Buch über die verschiedenen Feste des Kirchenjahres ist reichlich ausgebeutet. Doch fehlt es auch nicht an eigener Arbeit des Verfassers. Schon die äussere Einrichtung ist anders als bei Amalar. Während letzterer bekanntlich seine Erklärungen mit der Septuagesimalzeit beginnt, wird hier das Weihnachtsfest an die Spitze gestellt, das zugleich mit seinem Festkreise eine ungleich eingehendere Behandlung erfährt, als dort. Die Erklärungen über die Liturgie vom Sonntage Septuagesima bis zum Feste Johannes des Täufers sind mit wenigen Ausnahmen dem Liber officialis entnommen. Doch lässt der Verfasser selten die Veränderungen, die bis zu seiner Zeit in der Liturgie sich vollzogen

---

1) Expositio de celebratione missae a Remigio Antisiodorensi edita, ex veterum patrum sententiis et auctoritatibus confirmata. Maxima bibliotheca veterum Patrum XVI, 952 sqq. Lugduni 1677.

2) L. c. p. 63.

3) Bracata Gallia dicta est ea Galliae pars, quae postea Narbonensis est appellata, cuius populi bracis utebantur. Forcellini, Totius Latinitatis Lexicon ed. III. I, 340.

hatten, unberücksichtigt. Hierdurch sowohl, wie auch durch die Beschreibungen der Zeremonieen, die an manchen Stellen beigefügt sind, erhält das Buch seinen besonderen Wert. Am Schlusse der einzelnen Kapitel wird oft die römische Stationsliturgie kurz besprochen, wobei der Verfasser zweifelsohne den Ordo Romanus vulgatus benutzt hat, mit dem seine Angaben in den meisten Fällen übereinstimmen. Das zwölfte Kapitel des Buches trägt die Überschrift: »In capite ieiunii«. Dasselbe behandelt die Bussordnung am Aschermittwoch und ist wörtlich dem Ordo Romanus vulgatus[1]) entlehnt. Es sind nicht allein die Zeremonieen, sondern auch die Bekenntnisse und Gebete angeführt, die in den Erklärungen sonst nicht mit aufgenommen sind. Nur der Unterschied besteht zwischen beiden, dass in unserer Schrift inmitten der Anweisungen für die Priester auch die acht Hauptsünden mit ihren Folgen angeführt werden, nebst Belegstellen aus der hl. Schrift, die geeignet sind, den Sünder wieder zurückzuführen. Der Abhandlung über den Charfreitag ist, wie schon bemerkt wurde, der Brief an den Mönch Helperich beigefügt.

Auch das zweite Buch Amalars finden wir in dieser Schrift wieder in den drei Kapiteln über den Klerikalstand, den alttestamentlichen Ursprung der einzelnen Ordines und ihre Bedeutung im neuen Bunde. Eingehender wird die Wahl und Weihe eines Bischofes beschrieben. Der Tradition jener Zeit entsprechend wird auch die priesterliche Kleidung aus dem alten Testamente hergeleitet. Die letzte Hälfte dieses Kapitels giebt eine Erklärung des Messritus. Daselbst werden in wenig Sätzen die Hauptresultate des dritten Buches von Amalar zusammengefasst. Sogar der von Florus so sehr perhorreszierte Satz: »*Triforme est corpus Christi*« findet sich dort wieder. Um so auffälliger muss es scheinen, dass in dem folgenden Kapitel die Messerklärung des Remigius besonders hinzugefügt ist. In der letzteren wird der Text der Messgebete erklärt und dadurch ist sie von der vorhergehenden Deutung der Zeremonieen sehr verschieden. Der Messe folgt eine kurze aber bemerkenswerte Abhandlung über Krankenprovisionen und den kirchlichen Beistand der Sterbenden. Die Erklärung des Totenoffiziums, sowie die Begründung, weshalb besonders am

---

1) Ordo in quarta feria quadragesimae, quae est in capite ieiunei. Hittorp l. c. p. 18. Vielleicht ist das Kapitel in dem liber de div. off. eine spätere Interpolation, denn die Überschrift »in capite ieiunii« ist offenbar eine Verstümmelung aus dem Ordo, und eine Aufzählung der Rubriken und Gebete findet sich sonst nirgends in der Schrift.

dritten, siebenten und dreissigsten Tage für die Verstorbenen gebetet wird, bietet nichts, was nicht schon in den Schriften Amalars enthalten wäre.

Der Ordo Romanus vulgatus, den Cassander zuerst vollständig herausgegeben hat [1]), ist eine Sammlung verschiedener römischer Ordines. Die Redaktion hat in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts stattgefunden und der Verfasser oder Sammler hat die damals bekannten Ordines zu einer Schrift vereint. Soweit die Liturgie in Betracht kommt, stimmen die Rubriken des Ordo mit den Angaben der vorherbesprochenen Schrift fast wörtlich überein. Die Abfassungszeit beider Schriften liegt daher nicht weit auseinander. Was uns hier aber besonders interessiert, ist der Umstand, dass den liturgischen Vorschriften und Gebeten oft kurze Erklärungen beigefügt sind, in denen die Zeremonieen begründet und gedeutet werden. Diese erläuternden Bemerkungen sind durchweg den Schriften Amalars entnommen. Besonders auffällig ist dies in den Kapiteln, die über das Osterfest und die Osteroktav handeln, es sind lediglich Abkürzungen aus Amalar [2]).

§ 48. Die liturgischen Schriftsteller des elften Jahrhunderts.

Das elfte Jahrhundert brachte für die Wissenschaft wie für das Geistesleben überhaupt den Beginn einer neuen Blüteperiode. Diese Erscheinung tritt uns auch auf liturgischem Gebiete entgegen. Ähnlich wie zur Zeit Karls des Grossen und seiner Nachfolger nahmen auch die deutschen Kaiser, sowie die französischen und englischen Könige reges Interesse an der äusseren Gestaltung des Gottesdienstes. Man legte grosses Gewicht auf die würdige Feier desselben durch eine bis ins einzelne bestimmte und ausgebildete Liturgie. Nur in einem Punkte war eine gänzliche Veränderung seit dem neunten Jahrhundert eingetreten, nämlich in dem Verhältnis der deutschen und französischen Kirche zur römischen. Zwei Jahrhunderte waren verflossen, seitdem die römische Liturgie in das Frankenreich eingeführt war, und im Laufe dieser Zeit waren eine Reihe von Stücken, ja ganze Teile in die Liturgie aufgenommen, die das Siegel des Landes und des Jahrhunderts, das sie hervorgebracht hatte, an sich trugen. Von Frankreich aus,

---

1) Hittorp, De cath. eccl. div. officiis I, 1 sqq.

2) Vgl. die Kapitel: De observanda unctione Chrismatis; De octo diebus neophytorum; De versibus gradualibus infra albas; Ordo in litania majore; De litania maiore etc.

woselbst die Liturgie die reichste Ausgestaltung erfahren hatte, hatte sich allmählich eine eigene liturgische Tradition gebildet, als deren erster und hauptsächlichster Gewährsmann Amalar angesehen wurde. In Rom war das zehnte wie auch das elfte Jahrhundert einer Entwickelung der Liturgie nicht günstig. Man war auf dem alten Standpunkte stehen geblieben, und wo sich neue Ansätze zeigten, waren sie der fränkischen Kirche entlehnt. Im Laufe des elften Jahrhunderts trat zu Rom eine Änderung ein. Dieselbe bestand jedoch in einer Abkürzung der bis dahin gebräuchlichen Gebete und Zeremonieen für den Gebrauch der Papstkapelle. Als aber diese verkürzte Form auch in den anderen Kirchen Roms, mit Ausnahme des Lateran, aufgenommen wurde, erscholl von verschiedenen Seiten der Vorwurf, dass Rom der alten Überlieferung nicht treu geblieben sei, dass man jene vielmehr in den Kirchen der anderen Länder als in Rom finden könne. Galt auch die Auktorität Roms auf liturgischem Gebiete sehr hoch, so war die Entwickelung doch so weit vorgeschritten, dass man auch eigene Gebräuche für berechtigt hielt und sie nicht deswegen abschaffen wollte, weil sie dem Ordo Romanus nicht entsprachen. Die Antwort, dass man die Einrichtung nicht der Orte wegen sondern die Orte der guten Einrichtungen wegen lieben müsse, die Papst Gregor der Grosse dem Abt Augustin gegeben hatte, finden wir in den Schriften dieser Periode sehr oft zitiert. Es würde zu weit führen und den Rahmen dieser Schrift überschreiten, sollten alle einzelnen liturgischen Schriftsteller eingehender behandelt werden. Von denen, die über den Einfluss und das Ansehen Amalars Zeugnis ablegen, mögen hier jene besonders berücksichtigt werden, die den Charakter und die Eigenart ihrer Zeit am besten wiederspiegeln.

An der Schwelle des elften Jahrhunderts tritt uns als erster Berno, Abt von Reichenau, mit seinem Büchlein über die Einrichtung der Messfeierlichkeit entgegen[1]. Dieser Titel passt jedoch höchstens zum ersten und zweiten Kapitel des Buches, denn das Messoffizium wird in demselben weder vollständig noch ausschliesslich behandelt. Den Inhalt bilden vielmehr Kontroversfragen aus dem gesamten Gebiete der Liturgie. Als Einleitung wird allerdings eine Abhandlung über die allmähliche Entstehung der einzelnen Messteile vorausgeschickt, ein Kapitel, das sich in ähnlicher

1) Bernonis Augiensis abbatis de quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus libellus. ap. Ferrari, De cath. eccl. div. officiis II, 357 sqq. Migne, P. L. CXLI, 1056 sqq.

Form bei fast allen späteren Liturgikern findet[1]). Als ersten Streitpunkt behandelt der Verfasser die Frage, ob es den Priestern entgegen den Vorschriften des gregorianischen Sakramentars gestattet sei, an Sonn- und Festtagen das *Gloria in excelsis* bei der hl. Messe zu singen. Zweifelsohne, so entscheidet er, sei dieses erlaubt, denn die Gegner könnten für ihre Behauptung auch nicht eine Stelle anführen, wo es von der hl. Schrift oder von den Päpsten verboten sei. Im Gegenteile hätten Papst Telesphorus und Symmachus angeordnet, dass an allen Sonntagen und Feiertagen der Martyrer das Gloria gesungen werden sollte. Etwas ähnliches ginge aus den Dekreten des vierten Konzils von Toledo hervor. Man könnte nun einwenden, dass zu jener Zeit der römische Ritus in Gallien und Spanien noch nicht rezipiert gewesen wäre, dass es aber nach Annahme desselben doch wesentlich anders in seinem Verhältnisse zu Rom stehe. Demgegenüber gebe jedoch die Antwort Gregors des Grossen an Abt Augustin die Richtschnur an, wie man sich bei der Behandlung derartiger Einzelfragen verhalten müsse. Wollte man deshalb das Gloria abschaffen, weil es in Rom nicht gesungen würde, so hätte man auch das Credo nicht singen dürfen, denn bis vor kurzem wäre dasselbe in Rom bei der Messe nie gebetet. Er selbst sei Zeuge gewesen, wie Kaiser Heinrich (II.) den Papst Benedict (VIII.) gebeten habe, das Credo in Rom auch einzuführen. Der Papst hätte es auch zugesagt, ob es aber thatsächlich gesungen würde, wisse er nicht. Überdies besage die Rubrik im Gregorianum nur, dass die Priester in Rom es nicht zu singen pflegten, von einem Verbot sei aber nirgends die Rede, am wenigsten in den Kirchen Galliens. In ähnlicher Weise behandelt der Verfasser die Fragen über die Feier der Pfingstoktav, die Zahl der Adventssonntage, die Messe des dritten Sonntages nach Pfingsten, die Zahl der Pfingstsonntage und die Zeit der Quatemberfasten. Obwohl das Werk einen ganz anderen Zweck und demgemäss auch eine andere Anlage hat als die Schriften Amalars, ist es dennoch ein willkommener Zeuge für dessen Ansehen und Geltung. Wiederholt beruft sich Berno von Reichenau auf denselben, er nennt ihn einen »divinorum officiorum scrutator non contemnendus« und an einer anderen Stelle einen »divinorum officiorum indagator solertissimus, cuius dicta catholicorum sententiis fulgent munita«. Wie sehr er dessen Schriften benutzt hat, beweist schon der Ul-

1) Vgl. Revue Bénédictine. 8. Jahrg. H. 5. S. 200, wo auch dem Micrologus ein ähnliches Kapitel zugeteilt wird, und verschiedene Schriften des gleichen Inhaltes aufgezählt werden.

stand, dass in seiner sieben Kapitel umfassenden Schrift zwei Kapitel fast wörtlich dem Liber officialis Amalars entlehnt sind[1]).

Während die Schriften der Liturgiker aus der Mitte des elften Jahrhunderts, des Petrus Damiani[2]), des Bischofs Einhard von Speyer[3]), des Erzbischofs Johannes von Rouen[4]), ein allgemeines Interesse weniger beanspruchen, hat das Ende des Jahrhunderts die hervorragendste und bedeutendste Arbeit hervorgebracht, die wir aus dem Mittelalter über die kirchliche Liturgie besitzen. Es ist der allgemein bekannte »Micrologus de ecclesiasticis observationibus«[5]). Das Werk ist, soviel geht aus dem Inhalte desselben hervor, von einem Zeitgenossen und Anhänger Gregors VII. geschrieben. Demgemäss nimmt es zu Rom und zur römischen Liturgie eine ganz andere Stellung ein, wie die Schrift Bernos. Es ist kurz nach dem Tode des Papstes verfasst. Jedoch trotz aller vorhandenen Indizien wollte es lange Zeit hindurch nicht gelingen, den eigentlichen Verfasser zu eruieren. Die meisten Anzeichen schienen auf Ivo von Chartres hinzuweisen. Noch vor kurzem erschien ein Aufsatz, der die Gründe, die für die Autorschaft dieses berühmten Kanonisten sprachen, zusammenstellte[6]). Man stimmte

---

1) Cap. IV. de adventu Domini und cap. VII. de ieiunio quatuor temporum.

2) Liber de *Dominus vobiscum* — de septem horis canonicis.

3) De caeremoniis ecclesiae libri quatuor.

4) Liber de divinis officiis.

5) Abgedr. bei Hittorp l. c. p. 382 sqq. Bibliotheca maxima Patrum. Lugd. XVIII, 472 sqq. Migne P. L. CLI, 978 sqq.

6) Auf dem internationalen wissenschaftlichen Kongress der Katholiken zu Paris 1891 hielt P. S. Baeumer einen Vortrag über den Verfasser des Micrologus, der später in der Revue Bénédictine 1891 p. 193 sqq. zum Abdruck kam. Dort stellt der Verfasser 17 Handschriftentexte des Micrologus auf, die seinen Studien als Grundlage gedient hatten. Von diesen 17 Handschriften, und dieses ist der Hauptbeweis, tragen 3 voneinander unabhängige Exemplare aus dem 12.—14. Jahrhundert den Namen Ivos an der Spitze; 11 von denselben nennen überhaupt keinen Verfasser, je eins den Joannes Beleth, Rabanus Maurus und das letzte ebenfalls Ivo, ist aber nachweislich nur eine Kopie eines der vorhergehenden. — Wie zu erwarten war und durch die Studien Baeumers bestätigt wird, lassen die vorhandenen Ausgaben des Micrologus an Korrektheit manches zu wünschen übrig. Baeumer hat zugleich daher die Gelegenheit wahrgenommen, um sich über die englischen und römischen Texte zu informieren, die zehn Kapitel mehr enthalten sollten als die bisher bekannten, und zwar acht im Anfange über das Stundengebet und zwei am Schlusse über die hl. Messe. Es stellte sich dabei heraus, dass die ersten acht Kapitel schon längst bekannt und mit dem Buche des Kardinals Drogo »de divinis officiis seu horis canonicis« aus dem zwölften Jahrhundert identisch seien (Migne CLXVI, 1557 sqq.). Dasselbe behandelt kurz die Bedeutung der kirchlichen Tageszeiten von den laudes matutinae bis zum Completorium. Die beiden Schlusskapitel waren bisher noch unbekannt. Das erste derselben zählt kurz die Entstehung der einzelnen Teile der hl. Messe auf, wie wir es ähnlich bei Berno von Reichenau finden, und

demselben zu, weniger durch die vorgebrachten Argumente überzeugt, als vielmehr durch den Umstand bewogen, dass jeder Konkurrent fehlte, den man dem Ivo von Chartres hätte entgegenstellen können. Immerhin hatte die Aufzählung und Kritik der Manuskripte das Studium des Micrologus bedeutend gefördert, und eben diese Studien waren es auch, die einen anderen Gelehrten zu dem Resultat führten, dass der Verfasser des Micrologus kein Franzose, sondern ein Deutscher sei, dass nicht Ivo von Chartres ihn geschrieben habe, sondern Bernold von Konstanz[1]). Einmal ausgesprochen wird dieser Gedanke bei Kennern der Litteratur des elften Jahrhunderts, und besonders bei den Kennern der Werke und der litterarischen Bedeutung des Bernold von Konstanz, jedenfalls Beifall finden. Gegen die Autorschaft Ivos spricht entschieden der Umstand, dass die Handschriften des Micrologus sich fast allein in deutschen Bibliotheken befinden, während man in Frankreich bisher noch fast gar keine aufgefunden hat. Obwohl ferner die Schriften Ivos an verschiedenen Stellen von seinen Biographen aufgezählt werden, so wird dieses liturgische Werk doch an keiner Stelle angeführt. Anders verhält es sich dagegen mit Bernold von Konstanz. Schon Honorius Augustodunensis teilt ihm eine liturgische Schrift zu, die er »Ordo Romanus« nennt[2]). Diese Bezeichnung passt auf den Micrologus recht gut und thatsächlich führen die Handschriften zu Rom, Wien und München auch die Bezeichnung: Missa Romana, Ordo Romanus[3]), und ein Handschriftenkatalog der Abtei Muri aus dem 12. Jahrhundert erwähnt als Bestandteil der Bibliothek einen Romanus ordo, qui vocatur Micrologus[4]). Bald nach Honorius zählte auch der Anonymus von Melk die Werke Bernolds auf und

---

das zweite bildet nur ein drei Zeilen umfassendes Bruchstück, das den Gegenstand seiner Abhandlung nicht deutlich erkennen lässt. B. ist der Ansicht, dass dieser Teil ursprünglich zum Micrologus gehört hätte. Ich trage jedoch Bedenken, dieser Ansicht beizupflichten. Der Kongruenzgrund, dass das Kapitel 63 eine Erweiterung des 12. Kapitels sei, ähnlich wie das 23. Kap. das erste bereichere, trifft wohl nicht zu, denn das 23. Kap. bildet gleichsam das Schlussresultat des ganzen ersten Buches. Der Hauptgrund aber liegt in der Thatsache, dass diese beiden Stücke sich in solchen Manuskripten befinden, die notorisch unechte Teile enthalten, die also am wenigsten glaubwürdig sind. Mir scheint es daher wahrscheinlich, dass die beiden Kapitel den Anfang einer neuen, bisher unbekannten Abhandlung über die hl. Messe bilden.

1) P. G. Morin, dessen Aufsatz in der Revue Bénédictine 1891 p. 385 sqq. die folgenden Angaben zunächst entnommen sind.

2) De luminaribus ecclesiae c. 13. Migne P. L. CLXXII, 231.

3) Revue Bénédictine l. c. p. 198.

4) Becker, Cathalogi bibliothecarum antiqui 122, 15.

erwähnt ebenfalls ein liturgisches Werk unter dem Titel: De concordia officiorum librum«[1]). Auch diese Bezeichnung drückt nur ein charakteristisches Merkmal des Micrologus aus, der überdies in einem Kapitel besonders die Ordnung und Übereinstimmung der Offizien behandelt. Ein weiterer Zeuge ist die Hirschauer Chronik des Trithemius[2]), der berichtet, dass in der Abtei ein Buch des gelehrten Bernoldus vorhanden sei, das die Überschrift führe: »Ordinarius Romanus«, und in der Bibliothek zu Rouen befindet sich eine Handschrift des Micrologus unter dem Titel: »Libellus qui dicitur ordinarius«[3]). Soviel geht aus diesen Gründen zweifellos hervor: Bernold hat ein Werk über die Liturgie geschrieben und viele Umstände sprechen dafür, dass seine Arbeit identisch ist mit dem bekannten Micrologus. Freilich trägt keines der vorhandenen Exemplare den Namen desselben, allein dieser Umstand fällt bei der bekannten Unsicherheit der Aufschriften der mittelalterlichen Werke weniger ins Gewicht; eine gewisse Kompensation bietet dafür die Übereinstimmung der Schreibart und Ausdrucksweise im Micrologus und den übrigen Schriften Bernolds. P. Morin hat überdies verschiedene auffällige Übereinstimmungen einzelner Stellen aus dem Micrologus und dem Buche des Bernold »de potestate presbyterorum« nachgewiesen, welche die Identität des Verfassers kund thun sollen[4]). Ist dieses auch der schwächste Punkt des Beweises, so geht doch aus den angeführten Bemerkungen hervor, dass die Ansprüche des Bernold auf den Micrologus begründeter sind, als die des Ivo von Chartres, zumal noch der persönliche Grund hinzukommt, dass der Verfasser des Micrologus eine hohe Verehrung für den Bischof Anselm von Lucca an den Tag legt, was sich ebenfalls von Bernold von Konstanz nachweisen lässt, aber nicht von Ivo von Chartres. Ist daher der Beweis für die Autorschaft des Bernold auch nicht stringent durchgeführt, so kann man ihm einen sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit nicht absprechen.

Die Schrift selbst, deren klarer, kurzer Ausdruck und wohlbegründete Beweisführung sehr gut mit den übrigen Schriften Bernolds harmoniert, während sie von den anderen liturgischen Schriften jener Zeit vorteilhaft absticht, zerfällt inhaltlich in zwei

1) Migne P. L. CCXIII, 981.

2) Joan. Trithemii Chronicon Hirsaug. t. I, 216.

3) Revue Bénédictine l. c. p. 198, n. 4.

4) Ibidem p. 392 sq. Die Übereinstimmungen, die Morin nachweist, sind an und für sich wenig beweisend, da es fast nur Zitate aus Väterschriften sind, im Zusammenhange jedoch mit den anderen Argumenten sind sie nicht ohne Bedeutung.

Teile. Der erste Teil, der die Kapitel von 1—23 umschliesst, behandelt die Liturgie der hl. Messe, während der zweite Teil die Feste und Feier des Kirchenjahres zum Gegenstande der Abhandlung hat[1]). Die Thatsache, dass der Schrift weder eine Einleitung noch ein Vorwort vorausgeht, hat zu der Vermutung Anlass gegeben, dass die Schrift ursprünglich nur der Belehrung der Ordensgenossen gedient hätte[2]). Möglich ist es immerhin, dass die Bitten seiner Freunde den ersten Anstoss zur Abfassung gegeben haben und dass die Arbeit anfangs nur für die Ordensgenossen bestimmt war, thatsächlich aber gehen Anlage und Zweck der Arbeit doch weit über diesen Rahmen hinaus. Die Schrift trägt einen entschieden reformatorischen Charakter. Dem Leser muss es auffallen, wie sehr fast in jedem Kapitel die auctoritas romana betont und der Ordo Romanus im Gegensatz zu ortsüblichen Gewohnheiten hervorgehoben wird, obwohl doch der römische Ritus seit drei Jahrhunderten bekannt und in Gebrauch war. War auch der Ritus in Deutschland noch immer römisch, so bestätigt doch auch Micrologus, dass sich inzwischen allerlei willkürliche Änderungen und Abweichungen vollzogen hatten. Der Verfasser bemüht sich daher, die ursprüngliche Reinheit des römischen Ritus in Deutschland wiederherzustellen, und die Liturgie in den deutschen Kirchen wieder enger mit Rom zu verbinden. Seinen politischen Parteistandpunkt bekundet er auch hier durch die Hochachtung, mit der er von der Person Gregors VII. redet. Die Rubriken und Zeremonieen, die jener Papst bei der Darbringung des hl. Messopfers beobachtet hatte, und die er teils persönlich, teils durch Nachrichten verschiedener Bischöfe über ihn in Erfahrung gebracht hatte, sollten auch für ihn die Norm bei der Feier des hl. Opfers bilden[3]); die

---

1) In den bisherigen Ausgaben ist der Micrologus als ein Ganzes dargestellt, doch enthält der Cod. palat. 483 des Vatikan aus dem zwölften Jahrhundert die angedeutete Doppelteilung. Dort ist die Hauptüberschrift: »Micrologus«. Der erste Teil ist dann überschrieben »De sacrificio missae« und der zweite Teil: »Alter (sc. Micrologus) de ecclesiasticis observationibus«. Revue Bén. l. c. p. 394.

2) Revue Bénéd. l. c. p. 198 et 395.

3) De signis autem quae super oblationem a diversis diverse fiunt, nos ab apostolica sede potissimum formam sumere decrevimus, unde totius christianae religionis ordinem suscepimus. Nam et illi sedi nostro tempore talem Deus gubernatorem, reverendae inquam memoriae Gregorium Papam imposuit, qui sub decem suis antecessoribus, a puero Romae nutritus et eruditus etc. Hunc ergo doctorem religione et auctoritate praecipuum . . . in consecrandis mysteriis imitari decrevimus. Microl. c. 14. — Sed et reverendae memoriae Gregorius Papa fecit, ut praediximus, quod beatus Anselmus Lucensis episcopus ita ab eo didicisse testatus est. ibid. c. 17.

Verordnungen desselben Papstes in betreff der Quatemberfasten suchte er den deutschen Bischöfen gegenüber zu verteidigen und ihnen Annahme zu sichern. In dem ersten Teile des Werkes legt der Verfasser das Hauptgewicht auf die Herstellung eines korrekten Textes der Messgebete. Zwar werden auch die Rubriken über die Zeremonieen gebührend berücksichtigt, allein die Behandlung der Gebete tritt so sehr in den Vordergrund, dass man die Abhandlung billig als eine Ergänzung der Ordines Romani ansehen kann, in denen die Gebete keine besondere Beachtung finden. Im Micrologus dagegen werden schon die Vorbereitungsgebete des Priesters zur hl. Messe angeführt, desgleichen das Confiteor, das der Priester an den Stufen des Altares betet. Nachdem der Introitus, das Kyrie und Gloria nur im Vorübergehenden erwähnt sind der Vollständigkeit halber, werden über die Messorationen genaue Bestimmungen angegeben. Nach der durch Amalar bekannten römischen Gewohnheit soll in jeder Messe nur eine Oration gebetet werden, da jedoch selbst in Rom diese Regel nicht genau beobachtet wird, so ist auch der Priester, der mehrere nimmt, nicht zu tadeln. Doch soll er die Zahl sieben nie überschreiten. Viele gehen jedoch so weit, dass sie die Gläubigen durch ihre vielen Orationen unwillig machen und das Volk vom Gottesdienste abhalten, statt es heranzuziehen. Die Orationen sollen immer an Gott Vater gerichtet sein. Bei ihrer Auswahl soll man nur solche nehmen, die von der Kirche approbiert sind. Der Schluss der Orationen soll stets die Anrufung der allerhl. Dreifaltigkeit enthalten, worauf in den neueren verbesserten Sakramentarien ganz besonders Gewicht gelegt wird. Die Formel lautet in der Messe stets *Per Dominum nostrum etc.*, einige male auch *Qui tecum vivit et regnat etc.*; der andere Schluss *Per eum qui venturus est etc.* kommt nur bei Exorcismen vor (c. c. 3—7). Die Offertorialgebete stammen teils aus dem gallikanischen Ritus, z. B. das *Veni sanctificator etc.*, teils sind sie durch allmähliche Gewohnheit aufgekommen und allgemein geworden, so das *Suscipe sancta Trinitas etc.* Auch der Kanon ist von den Veränderungen der Zeit nicht unberührt geblieben, so fügen einige nach dem Memento für den Papst und die Bischöfe noch den Zusatz *Et omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae ecclesiae cultoribus* hinzu, was jedoch überflüssig ist; andere pflegen beim Memento vivorum und mortuorum eigene Gebete einzuschalten, während der römische Ordo nur gestattet, die Namen derer zu nennen, für die man besonders beten will. Vor der Kommunion sind am meisten die Orationen: *Domine Jesu Christe qui ex voluntate Patris* und *Corpus tuum Dominum etc.* in Gebrauch, ausserdem giebt

es noch eine Reihe anderer Gebete, die an dieser Stelle verrichtet werden. Doch soll der Priester bei derartigen Anlässen einer gewissen Kürze sich befleissen und statt der Privatgebete mehr darauf achten, dass er die vorgeschriebenen gut verrichte. Am Schlusse der Messe betet der Priester das *Placeat sancta Trinitas* und beim Ablegen der Gewänder rezitiert er den Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen und den Psalm *Laudate Dominum* mit der Oration *Deus qui tribus etc.* In dem letzten Kapitel des ersten Teiles hat der Verfasser die in der vorhergehenden Abhandlung besprochenen Messgebete mit Einschluss des Kanon dem Wortlaute nach angeführt. Es ist gewissermassen das Schlussresultat des ersten Teiles.

Im zweiten Teile schickt der Verfasser die Abhandlung über die Zeit der Quatemberfasten voraus. Die Behandlung der Feste und Feier des Kirchenjahres ist ebenso vollständig durchgeführt, wie die Beschreibung der hl. Messe, aber hier wie dort ist die Behandlung der einzelnen Teile ganz ungleichmässig, je nachdem die kirchliche Feier des Festes zu Änderungen und Reformen Veranlassung bot oder nicht. Demgemäss beschränkt sich die Beschreibung des Weihnachtsfestes, der Septuagesimalzeit und des Charsamstages auf eine kurze Angabe der Bedeutung dieser Feste und Zeiten, während in den meisten Kapiteln genaue Bestimmungen über die liturgische Feier der betreffenden Feste angeführt werden.

Neben der Angabe genauer Bestimmungen über die Feier der Liturgie verfolgt der Micrologus auch den Zweck, die Bedeutung und Feier der Feste anzugeben und die Zeremonieen des Gottesdienstes zu erklären. Auf diesem Gebiete trifft er mit Amalar zusammen, denn auch seine Auslegungsmethode ist die allegorisch-mystische. Zeigt er schon durch die wiederholte Berufung auf Amalars Angaben [1]), dass er mit den Schriften desselben gut bekannt war, so bezeugen seine erbaulichen Deutungen eine grosse Vertrautheit mit denselben. Bei der hl. Messe erhalten die Zeremonieen ihre Bedeutung nur durch die Versinnbildung des Leidens und Sterbens Christi. Die Hostie versinnbildet den Leib Christi, der Kelch sein Blut. Nach der römischen Weise steht letzterer rechts von der Hostie, weil aus der Seitenwunde Christi sein hl. Blut floss. Die Verneigung des Priesters bei den Worten *Hanc ergo oblationem etc.* deutet die Verdemütigung Christi bis zum Tode am Kreuze an, dem er entgegengeht. Die Inklination bei den Worten *Supplices te rogamus* zeigt den Augenblick, wo der Herr

1) Cfr. Micrologus c. 4, 9, 25.

sein Haupt neigte und starb. Wenn der Zelebrans die Hostie und den Kelch zugleich aufhebt und sofort niedersetzt, so sollen wir uns vergegenwärtigen, wie Joseph von Arimathia und Nikodemus den Leib des Herrn vom Kreuze nahmen und ins Grab legten. Das Brechen des Brotes erinnert an den Moment, wo Christus vor den Jüngern in Emaus das Brot brach. Die Vermischung des Brotes mit dem Weine bedeutet die Vereinigung der Seele Christi mit dem Leibe und die dreigeteilte Hostie deutet den Leib Christi auf Erden, im Grabe und im Himmel an. Alle diese Deutungen sind dem Leser schon von Amalar her bekannt, sie waren es ja grösstenteils, die ihm die Verfolgung durch Florus zugezogen hatten. Bernold begnügt sich nicht allein mit der erbaulichen Erklärung feststehender Satzungen, sondern er geht wie Amalar auch weiter und sucht mittelst der mystischen Deutungen die Kongruenz dieser oder jener Zeremonieen zu begründen. So sagt er, dass viele Priester bei den Worten *Per ipsum et cum ipso etc.* in der hl. Messe dreimal das Kreuzzeichen mit der Hostie über dem Kelche machten und zweimal neben demselben. Jedoch mit Unrecht, denn die Kreuzzeichen mit der hl. Hostie bedeuteten die Wunden Christi. Da nun aber Christus nur eine Wunde in der Seite gehabt habe, so dürfe man auch nur ein Kreuzzeichen mit der hl. Hostie neben dem Kelche machen. Auch der selige Papst Gregor habe in der angegebenen Weise gehandelt, wie ihm von Anselm von Lucca berichtet worden sei. Doch sind alle diese Deutungen beim Micrologus nur gelegentlich eingestreut. Der Verfasser hat sich nicht, wie Amalar, eine systematische Erklärung der einzelnen Zeremonieen zur Aufgabe gemacht, sondern er fügt bei passenden Gelegenheiten einige Erklärungen den liturgischen Bestimmungen bei. In dieser Form verlieren daher auch die Deutungen das Gesuchte und Gekünstelte, was wir bei Amalar so oft beklagen mussten.

§ 49. Amalars Einfluss auf die Liturgiker des zwölften Jahrhunderts.

Das zwölfte Jahrhundert hat eine grosse Anzahl liturgischer Schriftsteller hervorgebracht, die fast alle der mystisch-allegorischen Richtung folgen. Unter den bedeutenderen Werken dieser Zeit treten uns zuerst die zwölf Bücher des Abtes Rupert von Deutz über die kirchlichen Offizien entgegen. Das Werk bildet im Verein

---

1) Ruperti abbatis Tuitiensis de divinis officiis per anni circulum libri XII. Ferrari l. c. p, 465. Migne P. L. CLXX.

mit verschiedenen anderen Schriften desselben Jahrhunderts einen Beweis für die Unerschöpflichkeit der beliebten Erklärungsmethode. Rupert erklärt in den zwölf Büchern die ganze kirchliche Liturgie, das Tagesoffizium, die Messe und den Wechsel derselben nach den Festen des Kirchenjahres. Er wollte, wie er sagt, durch seine Schrift dem Ansehen Amalars und anderer berühmter Schriftsteller der alten Zeit durchaus keinen Abbruch thun, aber jeder könnte doch seine eigenen Gedanken aussprechen und zu Papier bringen. Dieser Satz charakterisiert in der That den Inhalt der Schrift. Viele Erklärungen, namentlich der Messfunktionen, waren seit Amalar schon traditionell geworden; diese konnte auch er nicht übergehen, im übrigen aber hat er für alle Zeremonieen eigene Erklärungen und Deutungen niedergeschrieben. — Gehaltvoller als die Erklärungen Ruperts ist das Buch des Radulph, Dekans von Tungern, über die Beobachtung der kirchlichen Vorschriften[1]. Nachdem er im ersten Teile den Wert der kirchlichen Vorschriften und die Pflicht, sie zu beobachten, auseinandergesetzt hat, führt er im folgenden Abschnitte die hauptsächlichsten Anordnungen über das Offizium und die Messe an und sucht sie historisch zu begründen, wobei er sich neben Micrologus auch gern auf Amalar als Gewährsmann stützt. Wertvoller jedoch für unsere Zwecke ist ein näheres Eingehen auf die Schriften des Honorius Augustodunensis und Robert Paululus, von denen der erstere neben Johannes Beleth entschieden der bedeutendste Liturgiker dieser Zeit ist.

Honorius lebte zur Zeit Kaiser Heinrichs V., also in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts. Aus seinen zahlreichen Schriften entnehmen wir, dass er bei seinen Zeitgenossen in grossem Ansehen stand und weitverbreiteten Einfluss ausübte; im übrigen ist sein Vaterland, seine engere Heimat, der Ort seiner Wirksamkeit uns unbekannt. Auf jeden Fall ist er ein Deutscher gewesen, denn er rechnet nach den Jahren der deutschen Kaiser, erzählt die Ereignisse ihrer Regierung, die Gründung deutscher Städte und giebt auch deutsche Worterklärungen. Seine in eleganter Form geschriebenen Werke bilden meistens Kompendien, die fast das ganze Wissen seiner Zeit umfassen. Seinen Schriften gehen meistens zwei Briefe voraus, einer, in dem ein Konvent von Brüdern den Einsiedler (solitarius) Honorius um Belehrung über diesen oder jenen Punkt bittet, und der zweite, der die Zusage des Honorius

1) Radulphi Decani Tungrensis de canonum observantia liber. Ferrari l. c. p. 633 sqq.

enthält. Auch seine liturgische Arbeit ist auf diese Weise entstanden. Er nennt sie »Gemma animae«, weil, gleichwie das Gold durch den Edelstein geschmückt wird, so das göttliche Offizium die Seele ziert [1]). In den vier Büchern der Gemma behandelt er die ganze Liturgie in allegorisch-mystischer Auslegung. In der Auffindung neuer Beziehungen, Vergleiche und Bilder steht Honorius unübertroffen da. Die Liturgie der Messe zerfällt nach ihm in sieben Teile oder Offizien, wie er sie nennt, die er bald in Beziehung zu Christi Leben und Leiden bringt, bald mit dem Leben des mystischen Christus, der Kirche vergleicht. Dazu hat aber auch jede einzelne Zeremonie ihre Bedeutung für sich. So bedeutet der erste Teil vom Introitus bis zur Epistel den Eintritt Christi in die Welt. Wenn der Bischof aus der Sakristei tritt, so versinnbildet er die Geburt Christi aus der Jungfrau, die vor ihm gehenden Ministri bedeuten die Propheten und Weisen vor Christi Geburt. Die Akolythen mit den 7 Leuchtern stellen die Schriftgelehrten vor und die drei Akolythen mit den Rauchfässern und dem Weihrauch die drei Weisen aus dem Morgenlande. Der Bischof wird von zwei Assistenten in die Kirche eingeführt, weil Christus von den Propheten des alten und den Aposteln des neuen Bundes der Welt verkündet wird. Bei den nun folgenden Funktionen erhalten die Personen und Geräte wieder andere Bedeutungen. Sobald die Kerzen auf dem Chore vor dem Altar aufgestellt sind, bedeuten sie die sieben Gaben des hl. Geistes. Die eine gerade Linie sagt uns, dass alle Gaben von demselben hl. Geiste stammen. Wenn der Bischof sitzt, werden alle Kerzen, mit Ausnahme der ersten, umgestellt, so dass sie eine Reihe bis zum Altar bilden, denn der hl. Geist geht von Christus aus, das bedeutet die erste Kerze, zu den Herzen der Auserwählten, das zeigt die Richtung zum Altar an. Das Weihrauchfass versinnbildet den Leib des Herrn, der Incens seine Gottheit, das Feuer den hl. Geist. Ist das Thuribulum von Gold, so bedeutet es die alles überstrahlende Gottheit Christi; von Silber, seine durch die höchste Heiligkeit hervorleuchtende Menschheit; von Kupfer, seinen für uns leidenden Körper; von Eisen, seinen für uns gestorbenen Leichnam. Hat es vier Ketten, so deuten diese die vier Elemente an, aus denen der Körper besteht, und die vier Kardinaltugenden; die fünfte, die den Verschluss vom unteren Teile trennt, ist die Seele Christi, die sich im Tode vom Körper trennte. Befinden sich jedoch nur drei Ketten an demselben, so

1) Honorii de divinis officiis liber qui gemma animae intitulatus. Bibl. max patr. Lugd. XX, 1046 sqq. Migne CLXXII, 541 sqq.

erblicken wir in denselben die eine Person Christi, die aus der Gottheit, dem menschlichen Leibe und der Seele besteht, und die vierte bezeichnet die Vollmacht, mit der er sein Leben für seine Schafe dahingab. Der obere Ring, an dem alles befestigt ist, stellt uns die Gottheit vor, die alles dieses umfasst, ohne selbst begrenzt zu werden. In dieser Form, die fast in Spielerei ausartet, behandelt Honorius das ganze Messoffizium, wobei er die Grundgedanken stets Amalar entlehnt hat und die dort gefundenen Deutungen möglichst bis ins Einzelne durchzuführen versucht. Die erste Abhandlung über die Messe umfasst etwa siebzig Kapitel, dann aber beginnt er von neuem die hl. Messe unter dem Bilde eines Kampfes Christi mit der Sünde und dem Teufel darzustellen. Darauf folgt eine neue Abhandlung über den Ursprung der einzelnen Teile der Messe, sowie die Erklärung der verschiedenen Namen und Bezeichnungen, die bei derselben vorkommen, eine Worterklärung des Kanon, und endlich werden noch einzelne Besonderheiten über die Messe angegeben. Ungleich kürzer ist das zweite Buch, das über die Stundengebete und die anderen wichtigsten Gebete der Kirche handelt, während dem Leser des dritten Buches die Feste des Kirchenjahres erklärt werden. Das vierte Buch bildet der Nachweis, dass die Einrichtung des Offiziums mit den Zeiten und Festen des Kirchenjahres harmoniere. Das ganze Werk verrät langes Studium und eine hervorragende Kenntnis der Litteratur.

Ein zweites liturgisches Werk desselben Verfassers trägt den Titel: Sacramentarium [1]). Es soll ein liturgisches Kompendium für alle jene bilden, die nicht in der Lage sind, sich eine Reihe von Werken anzuschaffen. Den Namen Sakramentar trägt es, weil in demselben jedes Geheimnis des göttlichen Offiziums den Unwissenden erklärt wird. Auch in den vier Büchern über die kirchlichen Schriftsteller wird diese Arbeit dem Honorius zugeschrieben [2]), sonst würden ernstliche Bedenken gegen seine Autorschaft nicht ausbleiben, denn das Ganze ist nichts weiteres als eine Abkürzung der vier Bücher Amalars über die kirchlichen Offizien. Selbst die äussere Anordnung und Reihenfolge ist in der Abkürzung geradeso beibehalten, wie bei Amalar. Die ersten zwanzig Kapitel umfassen das erste Buch, von dem Sonntage Septuagesima angefangen bis zum Pfingstfeste. Auch die Nachtragungen, die

1) Sacramentarium, seu de causis et significatu mystico rituum divini in ecclesia officii liber. Pez, Thesauri anecdot. novissimi II, p. I, 247; Migne P. L. CLXXII, 737 sqq.

2) Honorii lib. quat. de scriptor. eccl. IV, 17. Migne l. c. p. 233.

Amalar vielfach am Schlusse der Bücher machte, z. B. über Septuagesima, sind hier an derselben Stelle enthalten, nur die missa innocentium fehlt. An einzelnen Stellen findet man auch Spuren von der Benutzung anderer Schriften, so z. B. erinnert das 31. Kapitel über die Kirche sehr an Isidor und Walafried Strabo und das 40. Kapitel über die Anniversarien an den liber antiphonarius Amalars. Doch sind derartige Abweichungen sehr selten. Übrigens sind in den bisherigen Ausgaben die Kapitel gänzlich durch einander geworfen. Bis zum 31. Kapitel kann man Satz für Satz den beiden ersten Büchern Amalars folgen. Mit dem 31. Kapitel beginnt die Abhandlung über die Kirche, die Glocken und die Messe, also das dritte Buch Amalars. Die Abhandlung über die Messe bricht jedoch plötzlich mit dem Kapitel 39 über die Kollekten ab. Es folgen die Kapitel über die Anniversarien, die Quadragesimalzeit, Ostern, das Fest Johannes des Täufers, Petrus, Geburt Mariens, die Matutin, Laudes u. s. w., wie ersichtlich, der letzte Teil des dritten Buches, sowie das vierte Buch Amalars. Mit dem 82. Kapitel beginnt jedoch wieder die Abhandlung über die Messe und zwar genau an der Stelle, wo sie oben abgebrochen ist, mit dem Kapitel über die Responsorien, Sänger und Lektoren. Nachdem die Erklärung der Messliturgie zu Ende geführt ist, folgen, wie am Ende des dritten Buches der kirchlichen Offizien, die Kapitel über den Advent, Weihnachten, Epiphanie, Purificatio und die missa pro mortuis. Offenbar sind hier die Kapitel 40—81 an der verkehrten Stelle eingeschoben; sie gehören nach dem Kapitel 95, was man schon dadurch erkennt, dass das Kapitel 95 »de missa pro mortuis« nur halb ist und seine Ergänzung in dem 40. Kapitel »de anniversariis« findet.

Robert Paululus ist der Verfasser des Buches über die Zeremonieen, Sakramente und Offizien der Kirche[1]). Er lebte als Priester zu Amiens in der letzten Hälfte des zwölften Jahrhunderts. Wie er selbst sagt, hat er nichts niedergeschrieben, was er nicht in den Schriften der Väter gefunden hätte. Das erste Buch handelt über die Konsekration des Altares und die Liturgie der hl. Messe. Neben Amalar ist es namentlich Honorius Augustodunensis, den er zu seiner Schrift benutzt hat. An einigen Stellen finden wir auch Kapitel aus dem Micrologus wieder. Das zweite Buch und noch mehr das dritte sind einfache Abkürzungen des liber officialis Amalars. Wenn auch die Kapitel anders geordnet sind,

1) Roberti de caeremoniis, sacramentis officiis et observationibus ecclesiasticis libri tres. Migne P. L. CLXXVII, 380.

so kann man doch die einzelnen Kapitel aus Amalar leicht herausfinden.

Von dem Geiste, der die kirchliche Wissenschaft des dreizehnten Jahrhunderts belebte und sie zur höchsten Blüte trieb, ist auch die liturgische Litteratur dieses Jahrhunderts erfüllt. Mit dem Aufkommen der Scholastik verschwanden allmählich die unklaren Vorstellungen und verschwommenen Auffassungen über die Bedeutung wesentlicher Bestandteile der göttlichen Heilsökonomie, die uns in vorscholastischer Zeit in den Darstellungen mancher Schriftsteller begegnen. Die Theologen des dreizehnten Jahrhunderts haben keineswegs mit der Tradition der vorangehenden Zeit gebrochen, sie haben vielmehr den ganzen Schatz, der ihnen überliefert, freudig übernommen, aber demselben die Stempel ihres Geistes aufgedrückt: sie haben eine grössere Tiefe der Auffassung und eine schärfere Klarheit des Ausdruckes hineingebracht. Ein hervorragendes Beispiel bietet hierfür die Schrift des Papstes Innocenz III. über das Messopfer[1]). Er stellt die hl. Messe dar, wie sie durch die Gebete und Zeremonieen das ganze Leben und Wirken Christi versinnbildet, von seiner Geburt angefangen bis zu seiner Himmelfahrt. Dabei nimmt er an verschiedenen Stellen auf die historische Entwicklung der einzelnen Teile Rücksicht. Es ist also derselbe Grundgedanke, dieselbe Idee, die uns von Anfange der Entwicklung bis zu ihrem Abschluss entgegentritt. Aber es ist ein grosser Unterschied zwischen den ersten Anfängen und Versuchen bei Amalar und der Vollendung bei Innocenz III. Fast zu gleicher Zeit mit der Messerklärung des berühmten Papstes erschien das Mitrale des gelehrten Bischofs Sicard von Cremona [2]), der die gesamte Liturgie zum Gegenstande seiner vorwiegend allegorischen Erklärung gemacht hat. Den würdigen Abschluss der ganzen Periode bildet das Rationale divinorum officiorum [3]) des Wilhelm Durandus, Bischofs von Mende. Er bekennt selbst, dass er mit grossem Fleisse die Schriften und Erklärungen der Schriftsteller früherer Zeiten zusammengetragen hätte. In der That ist in dem Buche dem Wesen nach alles enthalten, was seit Amalar über die Gesamtliturgie geschrieben und gelehrt worden ist, und die Schriften des ersteren sind dabei in einem sehr hohen Grade benutzt; zumal die vielen mystischen Deutungen, die in dem

1) De sacrificio missae libri VI. Migne CCXVII, 763 sqq. Eine deutsche Übersetzung erschien von Hurter 1845.

2) Migne P. L. CCXIII, 14 sqq.

3) Das Rationale Wilhelms von Durande wurde als eines der ersten Druckwerke 1459 zu Mainz gedruckt.

Rationale enthalten sind, erinnern durchweg an Amalars Erklärungen. Freilich hat der Verfasser sie selbst geistig durchdrungen und ihnen der Form nach eine eigene Fassung gegeben, so dass der Schrift der Wert einer selbständigen Arbeit nicht abzusprechen ist.

§ 50. Rückblick.

Die Zeit, deren liturgische Litteratur nach ihren historischen Grundlagen und ihrem geschichtlichen Zusammenhange geschildert worden ist, bildet unstreitig einen der wichtigsten Abschnitte in der Entwicklung der Liturgie. Nachdem sie in Rom zu einer gewissen Vollendung ausgebildet war, ist für sie die Zeit gekommen, wo sie den Weg von den Kirchen Roms in die abendländische Christenheit nehmen und zur Liturgie für die ganze lateinische Kirche des Abendlandes werden sollte. Um jedoch den verschiedenartigen Bedürfnissen der einzelnen Länder zu entsprechen, noch mehr aber, um an Stelle der einzelnen Liturgieen zum vollen Eigentume der Landeskirchen zu werden, haben auch die übrigen abendländischen Kirchen an ihrer Weiterbildung gearbeitet. Die Liturgie ist ein »Produkt, teils positiv göttlicher Offenbarung und Anordnung, teils aber auch einer vielhundertjährigen, unter dem Einflusse des hl. Geistes und unter der Hand der Kirche vollzogenen geschichtlichen Entwicklung«. An dieser Entwicklung hat aber nicht die römische Kirche allein, daran haben auch die übrigen abendländischen Kirchen thätigen Anteil genommen, wie sie auch zum Teil in hervorragendem Masse an dem Ausbau der Dogmen mitgearbeitet haben. Sollten jedoch die Veränderungen und Zusätze, die das Frankenreich des neunten und der folgenden Jahrhunderte an der Liturgie geschaffen hatte, für die ganze Kirche nutzbringend werden, so war ein Kreislauf der Bewegung notwendig: die frankogallischen Bücher des zehnten und elften Jahrhunderts kamen nach Rom, woher sie einst die Grundelemente überkommen hatten, zurück, und hier aufgenommen, empfing ihr partikularer einen universalen Charakter. Hier, in Rom, wo die liturgische Sprache vom Volke noch verstanden wurde, hatte sich früher das Bedürfnis nach eingehenderen Erklärungen nicht so fühlbar gemacht wie im fränkischen Reiche, wo das Volk die Kultussprache nicht mehr verstand. Mit der Einführung des neuen Ritus wurde daher im Frankenreiche eine Erklärung für Klerus und Volk dringend notwendig.

Auf beiden Gebieten, dem der Liturgie und Liturgik, ist Amalar einer der ersten dieser Periode, der seine ganze Kraft ein-

gesetzt hat, um ihre Entwicklung zu fördern. Die Nachrichten über seine Person sind zu spärlich und zu parteiisch, als dass wir uns ein abschliessendes Urteil über seinen Charakter bilden könnten. Seine Schriften lassen ihn als einen ruhigen, gemessenen Mann erscheinen, der seine Zeit dem Studium und der Betrachtung widmete. Dabei zeigte er Interesse für alle Angelegenheiten, die das damalige Leben bewegten, und nahm an den wissenschaftlichen Bestrebungen seiner Zeitgenossen den lebhaftesten Anteil. Er arbeitete selbst an der Herstellung eines korrekten Textes der hl. Schrift, und wo er glaubte, Mittel und Wege zur Erreichung seines Hauptzieles, der Durchführung der liturgischen Reform und Erklärung der Gesamtliturgie, gefunden zu haben, entwickelte er selbstlosen Eifer in der Anwendung derselben, unbekümmert, ob er selbst Schaden oder Nutzen davon hatte. Seine Gedanken sind phantasiereich, bisweilen geistreich, aber Schärfe und Klarheit des Denkens mangelt ihm. Trotz der hohen Achtung, die er vor Rom und seiner Liturgie hatte, und trotz der Geltung, die er den römischen Büchern beilegte, deren Wertschätzung so gross war, dass selbst sein Gegner daran Anstoss nahm, konnte er es nicht über sich gewinnen, dieselben unverändert zur Norm der neuen Ausgaben aufzustellen. Er verbesserte und veränderte dieselben, wo immer er glaubte, dass sie verbesserungsfähig seien. Wenn man seinen Kommentar zum Antiphonar durchgeht, so findet man, dass der neue Text doch sehr bunt zusammengesetzt war aus den Variationen des römischen und Metzer Antiphonars und den Erzeugnissen des eigenen Geistes oder anderer hervorragender Männer seiner Zeit. Freilich wollte er auch nicht von anderen verlangen, gerade jene Stellen zu singen und zu beten, die ihm am besten gefielen; er setzte daher an manchen Stellen die verschiedenen Texte nebeneinander, damit jeder den ihm zusagenden wählen könnte. Denselben Subjektivismus legte er in seinen Erklärungen der gottesdienstlichen Formen an den Tag. Seine Kenntnis der hl. Schriften und seine Belesenheit in den Schriften der Väter dienten ihm als Unterlage seiner kühnen mystischen Deutungen. Verhängnisvoll wurde ihm sein reformeifriges Streben in Lyon. Obwohl ihm das Misstrauen, mit dem ihn ein grosser Teil des Klerus empfing, grosse Vorsicht und Zurückhaltung hätte auferlegen sollen, kündete er statt dessen auf der Diözesansynode zum grossen Unwillen seiner Zuhörer tiefeinschneidende Änderungen im Gottesdienste an. Dieses Verhalten führte den Sieg seines heftigsten Gegners, des Florus herbei, der sich nicht scheute, mit den heftigsten Invectiven, Beschimpfungen und Verleumdungen gegen ihn zu kämpfen. Die Streitschriften gegen Amalar bringen dem Verfasser keine Ehre, wenn auch

sein heftiger leidenschaftlicher Charakter und seine Anhänglichkeit an den verbannten Erzbischof ihm einigermassen zur Entschuldigung dient. Ob der Kaiser wirklich an die Schuld des Amalar glaubte, als er die Anklage auf dem Konzil zu Kierzy gegen ihn erhob, oder ob er aus Rücksicht auf Agobard seinen früheren Freund opferte, lässt sich schwer entscheiden. Vielleicht wirkten beide Erwägungen bei ihm sowohl wie bei den Bischöfen mit, die das Urteil über die Schriften aussprachen. Wie dasselbe im näheren lautete, ob nur einzelne Stellen aus den Schriften oder die Schriften selbst verurteilt wurden, lässt sich nicht feststellen, da auch die Darstellung des Florus über diesen Punkt sich nicht näher äussert. Agobard selbst macht bei seiner Rückkehr und in seinen Schriften gegen Amalar mehr den Eindruck eines vom Alter gebeugten Mannes, er war bereits betagt und starb, nachdem er etwa ein Jahr wieder in seinem Erzbistum verweilt hatte. Seine Polemik ist der Form nach ruhiger gehalten als die des Florus, im übrigen aber stimmt der Gedankengang und die Argumentation in den Schriften beider derart überein, dass sich unwillkürlich der Gedanke aufdrängt, Florus sei auch hier der intellektuelle Urheber gewesen. Ob Amalar thatsächlich keine Verteidigung versucht hat? Die einzige Schrift, worin wir ihn über seine Gegner sprechen hören, ohne jedoch mit Sicherheit nachweisen zu können, dass seine Lyoner Feinde gemeint seien, ist der Brief an Guntradus. Es herrscht in demselben allerdings ein gereizter, sarkastischer Ton, allein bei der Schwere des Vorwurfes, der ihm gemacht worden war, und noch mehr wegen der Form, in der es ihm zu Ohren kam, ist dieses schon erklärlich. Jedenfalls hat sein widriges Geschick ihm die Arbeitslust nicht vernichtet und er hat noch selbst einen guten Teil des Erfolges gesehen, den seine Bemühungen ihm errungen haben. Trotz der Verurteilung und trotz der offenbaren Mängel seiner Arbeiten hat er auf die Gestaltung der Liturgie einen grossen Einfluss ausgeübt und für die Liturgiker den Ton angeschlagen, der uns aus fast allen liturgischen Schriften des Mittelalters entgegenklingt. Seine Textverbesserungen sind in vielen Kirchen angenommen und an anderen Orten als Muster für die Herstellung eigener Textbücher zu Grunde gelegt worden, denn dieselben waren nicht nur vollständiger wie die römischen, sondern auch den Bedürfnissen der fränkischen Kirchen besser angepasst. Die mystischen Deutungen der kirchlichen Zeremonieen befriedigten am besten das kindlich fromme Denken des Mittelalters. Amalar ist zwar nicht der erste, der diese Erklärungsweise auf die gottesdienstlichen Formen übertragen hat; vor ihm hat schon Germanus, der Bischof von Paris, ähnliche Versuche ge-

macht, Amalar selbst hat sie von Alkuin gelernt; aber er ist doch der erste, der systematisch die ganze Liturgie in dieser Form zu deuten versuchte. Wie unsere Darstellung klargelegt hat, sind ihm viele nachgefolgt. Unter ihren Erklärungen befindet sich manche Spreu, allein im Verlaufe der Entwicklung zeigt sich doch eine stete Vervollkommnung der Auffassung. Ist auch die Art und Weise der Deutung stets dieselbe geblieben, so tritt uns doch in den Schriften des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts die Liturgie als ein wohlgegliederter organischer Bau vor die Augen, während zu Anfang dieser Zeit mehr die einzelnen Teile für sich beachtet werden, ohne ihre gegenseitigen Beziehungen zu berücksichtigen. In dieser Hinsicht herrscht zwischen Amalar und Innocenz III. ein grosser Unterschied.

Hervorragend ist die Stellung, welche die Schriften Amalars als Quellen für die Erforschung mittelalterlicher Liturgie einnehmen. Jeder Satz, der sich auf liturgische Formen und Gebete bezieht, ist darin von Bedeutung. In dieser Hinsicht übertreffen sie selbst den Micrologus an Wert. Es liegt das einerseits an dem höheren Alter und andrerseits an ihrem engen Verhältnis zu den liturgischen Büchern jener Zeit, den Sakramentarien, Antiphonarien und Ordines, deren Kommentare sie ja grossenteils bilden. Da wir von den Schriften Amalars genau Zeit, Ort und Umstände der Entstehung wissen, so bilden sie ein fast unentbehrliches Hilfsmittel, um Alter und Wert der Bücher zu bestimmen, die aus jener und den folgenden Zeit uns erhalten sind. Sie enthalten zudem neben manchen bedeutungsvollen Bemerkungen über Entstehung, Verbreitung und Gebrauch der damaligen liturgischen Bücher, eine Menge positiver Angaben über die Liturgie selbst, namentlich über das Verhältnis der Liturgie in Rom zu der frankonisierten Liturgie seiner Heimat. Im allgemeinen jedoch wird die Kenntnis des Ritus oder der liturgischen Textbücher vorausgesetzt und sie erhalten den wahren Wert erst in Verbindung mit diesen. In dieser Verbindung wurden sie die Quelle, aus welcher die bisher fehlende Darstellung der karolingischen Liturgie versucht werden konnte. Müssen wir, auch vom gegenwärtigen Standpunkte liturgischer Wissenschaft, die Berechtigung und Bedeutung der Erklärungen Amalars im Prinzipe anerkennen, so sind es doch nicht diese Ergebnisse, die den Wert seiner Schriften in unseren Augen begründen. Wir schätzen dieselben vornehmlich als alte Zeugen einer uralten Entwicklung der Liturgie und als solche muss sie jede Zeit hochhalten, welche die Liturgie selbst und deren Studium zu schätzen weiss.

IV. Teil.

Kleine Quellen-Beiträge zur Geschichte der Liturgie im Mittelalter.

I.

Eine Streitschrift des Florus gegen Amalar[1]).

(Cod. Sancti Galli 681 p. 7—...)

Disciputi veritatis interrogaverunt dominam ipsam videlicet immutabilem veritatem dicentes per unum: *Domine, si pauci sunt, qui salvantur?* Ille respondit omnibus subdendo: *Contendite intrare per angustam portam.* Quae[2]) sententia per alium evangelistam plenius explicatur, qui dicit: *Intrate per angustam portam, quia lata porta et spatiosa via, quae ducit ad perditionem et multi sunt, qui intrant per eam. Quam angusta porta et arta via, quae ducit ad vitam, et pauci sunt, qui inveniunt eam.* Ista paucitas signatur in alio loco, ubi dicitur: *Nolite timere pusillus grex, quia complacuit patri vestro dare vobis regnum.* Dicat nunc ipsa paucitas salvatorum, pusillus grex, haeredes regni: *Deducant oculi mei lacrimas per diem et noctem et non taceant quoniam contricione magna contrita est virgo filia populi mei plaga pessima vehementer. Si egressus fuero ad agros, ecce occisi gladio, et si introiero in* (p. 8) *civitatem, ecce attenuati fame.* Et quod peius est, nobiles ejus interierunt fame et multitudo eius siti exaruit, non fame panis, nec siti aquae, sed sicut propheta dicit: *Audiendi verbum Dei.*

Luc. 13, 23. — ibid. 13, 24. — Mat. 7, 13 sq. — Luc. 12, 32. — Jerem. 15, 18 sq — Amos 8, 11.

Neque hoc dico, ut bonos nunc superesse episcopos diffitear, sed quia quanto meliores tanto pauciores, et quanto negligenciores tanto plures. Scio et nunc esse aliquos bonae voluntatis, sanae fidei et clarae scientiae, sed non esse illis liberam facultatem ad defendendum iudicium et ad dandam sententiam, quae magis ab illis quaeruntur, qui nec volunt nec valent dicere cum doctore gentium: *Non quaero, quae vestra sunt, sed vos ipsos quaero* et iterum: *Non quaero datum, sed requiro fructum habundantem.* Sed e contrario, etsi verbis

II. Cor. 12, 14. — Phil. 4, 17.

---

1) Über Veranlassung, Zweck und Inhalt vergl. oben S. 37 ff.

2) Da die Schreibart ae und e in der Handschrift promiscue angewandt ist, so sind die Abkürzungen alle mit ae aufgelöst.

non audent dicere, rebus tamen non tacent dicendo: Non vos ipsos quaero, sed ea, quae vestra sunt. Propter quod etiam ipse Dominus compellitur dicere: *Populum meum exactores sui spoliaverunt.* Iam dudum erectum est tabernaculum (p. 9) foederis, disposite excubie sacerdotales, composite ministrationes levitarum, distribute ad custodiam terre tribus per quatuor plagas mundi, ordinate promociones castrorum, sed jam cessavit et sollicitudo gubernacionis, ut eiiciantur de castris leprosi et fluxum seminis sustinentes et vasa, quae non habuerint opercula, et ligaturas in loco, ubi mortuus est homo. Aut frangantur aut radantur, quae ab apostolorum temporibus diligenter sunt custodita et tenta usque ad propinqua tempora, quando cessante pia sollicitudine succrescere et multiplicari ceperunt neglegentie et desidie et *laudatur peccator in desideriis animae suae et iniquus benedicitur* et jam vix invenitur, qui expavescat illud, quod scriptum est: *Ignis devorabit tabernacula eorum, qui munera libenter accipiunt* et iterum: *Munera de sinu impius accipit ut pervertat semitas iudicii.* Et quis est iam, qui excutiat manus suas (p. 10) ab omni munere, ab omni utique sicut beatus Gregorius exponit, quia est munus a manu, munus a lingua, munus ab obsequio, quae plus valent apud aliquos, quam timor Dei, quam amor innocentiae et iustitiae. O crudelis bestia, cupiditas caeca et surda, quae sublevari facis inimicos veritatis et opprimi amatores! O mens famula avaritiae! Cur saevis contra innocentes, ut iustifices impium pro muneribus et iustitiam iusti auferas ab eo! Vere quia non intelligis quid sit: *Misericordiam volo et non sacrificium.* Quod si scires, nunquam condemnares innocentes, nunquam praeponeres tenebras luci, et amaritudinem dulcedini. Domine omnipotens, qui solus es, cuius natura bonitas, cuius opus misericordia, cuius voluntas potentia, quid facies domui tuae, quam decet sanctitudo in sempiternum? De qua per quendam sapientem dicitur: *Dixisti edificare templum in monte sancto tuo et in civitate* (p. 11) *habitationis tuae altare similitudinem casae sanctae, quam praeparasti ab initio et tecum sapientia tua, quae novit opera tua quae et affuit tunc, cum orbem terrarum faceres* et per vas electionis, magistrum videlicet gentium dicitur ita: *Capitulum autem super ea, quae dicuntur: Talem habemus pontificem, qui consedit in dextera sedis magnitudinis in celis, sanctorum minister et tabernaculi veri, quod fixit Deus et non homo.* Consurge! Consurge! induere fortitudine brachium Domine! Consurge sicut in diebus antiquis in generationibus seculorum! Num-

Is. 3, 12.
Ps. 9, 24.
Job 15, 34.
Proverb. 17, 23.
Mat. 12, 7.
Sap. 9, 8 sq.
Hebr. 8, 1 sq.

quid non tu percussisti superbum? vulnerasti draconem? *Exsurge et nunc in ira tua et exaltare in finibus inimicorum tuorum.* Succurre domui tuae, munda eam ab immundiciis leprarum! Ecce lapides leprosi de parietibus eius proiiciantur foras in locum immundum, sicut per legem iussisti. Subroga in edificio lapides mundos, suscita pastores (p. 12) in domu tua, quales docuisti per beatum Paulum apostolum esse debere, qui ait: *Oportet episcopum sine crimine esse sicut dei dispensatorem* et post aliqua: *Continentem, amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana et eos, qui contradicunt, arguere.* Perpendite sollicite, fideles filii veritatis, idem sani in fide, quod dicitur per apostolum, ut potens sit exhortari in doctrina et fugite doctrinam infirmam et corruptam et audite cum timore et amore Dominum monentem per Moysen et dicentem: *Cave, ne incurras plagam leprae, sed facies omnia, quaecunque dixerint tibi sacerdotes levitici generis.* Qui utique, si non de lepra mentis, sed corporis loqueretur, medicis potius peritis mandaret obedire, quam sacerdotibus levitici generis. Propter quod et in alio loco dicit apostolus: *Doctrinis variis et peregrinis nolite abduci. Optimum est enim gratia stabilire cor.* Audiamus etenim, quod ipsis doctoribus iubeat, dicens: *In omnibus te ipsum praebe exemplum bonorum* (p. 13) *operum, in doctrina, in integritate in gravitate verbum sanum, inreprehensibile.*

Ps. 7, 7.
Levit. 14, 40.
Tit. 1, 7 sqq.
Deuter. 24, 8.
Hebr. 13, 9.
Tit. 2, 7 sq.

Nempe iste, adversus quem agimus, debuerat sollicite et obedienter audire Dominum monentem Ezechielem prophetam et dicentem: *Fili hominis, speculatorem dedi te domui Israel. Audiens ergo ex ore meo sermonem annuntiabis eis ex me.* Non ex te inquit, sed ex me et ex ore meo i. e. quem me docente didiceris, non, quem proprio corde finxeris, sicut et magister gentium de ipso dicit: *Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis.* Neque enim doctor aliquid debet tradere auditoribus, nisi quod a Domino accipit, qui autem de suo tradit mendax est, quoniam ex propriis loquitur et non solum mendax sed et adulter. De qualibus loquitur apostolus isdem dicens: *Non enim sumus sicut plurimi adulterantes verbum Dei, sed ex sinceritate sicut ex Deo, coram Deo, in Christo loquimur.* Et post aliqua: (p. 14) *Ideo,* inquit, *habentes hanc ministracionem, iuxta quod misericordiam consecuti sumus, non deficimus, sed abdicamus occulta dedecoris, non ambulantes in astutia, neque adulterantes verbum Dei, sed in manifestacione veritatis, commendantes nosmetipsos ad omnem conscienciam hominum coram Deo.* Item

Ezech. 3, 17, cfr. 33, 7.
I. Cor. 11, 23.
II. Cor. 2, 17.
ibid. 4, 1 sq.

I. Tim. 4, 2sqq. beatus doctor gentium: *Haec doce et exortare. Si quis aliter docet et non adquiescit sanis sermonibus Domini nostri Jesu Christi et ei, quae secundum pietatem est, doctrinae: superbus est, nihil faciens, sed languens circa questiones et pugnas verborum, ex quibus oriuntur invidiae, contentiones, plasphemiae, suspiciones malae, conflictationes hominum mente corruptorum et qui veritate privati sunt, existimantium questum esse pietatem.* Item idem ibid. 4, 6sqq. magister gentium: *Haec proponens fratribus bonus eris minister Christi Jesu enutritus verba fidei et bonae doctrinae, quam assecutus* (p. 15) *es. Ineptas autem et aniles fabulas devita. Exerce te ipsum ad pietatem.* Inepte i. e. non aptae fabulae sunt, quae non aedificant auditores. Anus autem dicuntur vetulae feminae de quibus hodieque vulgo dicitur, quod habent usum super vacua quaeque et nulla racione fulta referre. Si ergo et ista devitanda sunt, quanto magis illa, quae nitorem et sinceritatem fidei aut maculant aut obfuscant.

Propter quod necesse est sine cessatione exercicio pietatis inservire omni, qui cottidie studet perficere. De qua pietate saepe dictus magister gentium dilectum discipulum Timotheum I. Tim. 2, 14sqq. instruit dicens: *Haec tibi scribo, sperans me venire ad te cito. Si autem tardavero, ut scias, quomodo te oporteat in domo Dei conversari, quae est ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis. Et manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne, iustificatum est in spiritu. Apparuit angelis, praedica* (p. 16)*tum est gentibus, creditum est in mundo, assumptum est in gloria.* Haec est summa pietas, ad quam nos exerceri praecipit, quae mentes fideles praeparat in habitaculum Dei et facit gloriosam ecclesiam non habere maculam aut rugam, quam dicit columnam esse et firmamentum veritatis. Propter quod attente notare debetis, vos, qui fideles estis in Deo, per hoc pietatis sacramentum, quam viriliter resistere debeatis mendaciis et mendacibus, quoniam secundum Joannem apostolum omne mendacium ex veritate non est, sed ex illo omnino Joan. 8, 44. est, de quo Dominus loquitur in evangelio: *Cum loquitur mendacium ex propriis loquitur, quia mendax est et pater eius* i. e. mendacii, haut dubium quin diabolus. De scripto autem in brevi apostolus pietatis sacramento statim de corruptis et I. Tim. 4, 1 sq. corruptoribus pietatis subiungit: *Spiritus autem manifeste dicit: quia in novissimis temporibus discedant quidam a fide attendentes spiritibus erroris* (p. 17) *et doctrinis daemoniorum in ypocrisi loquentium mendacium et cauteriatam habentium suam conscientiam.* Cauteriatam conscientiam dicit adustam ignitis diaboli sagittis, con-

trariis videlicet medicinalibus cauteriis, de qua medicina commendat apostolus, ut industrie agat fidelis discipulus, dicens ei: *Sicut rogavi te, ut remaneres Ephesi cum irem in Macedoniam et denuntiares quibusdam, ne aliter docerent, neque intenderent fabulis et genealogiis interminatis. Quae questiones praestant magis, quam aedificationem Dei, quae est in fide. Finis autem praecepti est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, a quibus quidam aberrantes conversi sunt in vaniloquium, volentes esse legis doctores, non intelligentes neque quae loquuntur neque de quibus affirmant.* Et in alio loco: *Formam habe,* ait, *sanorum verborum, quae a me audisti in fide et dilectione in Christo Jesu.* Et hic (p. 18) notandum est, quod apostolus formam docet habendam sanorum verborum, non infirmorum aut corruptorum vel mendacium. Quae qui habet, non est sanus in fide nec stat, sed iacet infirmus fide communicando infidelibus. Iterum autem magister gentium sano discipulo suo Tito praecipit: *Cretenses semper mendaces, malae bestiae, ventres pigri. Testimonium hoc verum est quam ob causam increpa illos dure, ut sani sint in fide, non intendentes Judaicis fabulis et mandatis hominum aversantium se a veritate.* Et post pauca: *Tu autem loquere quae decet sanam doctrinam: senes ut sobrii sint, pudici, prudentes, sani in fide.* Item Timotheo: *Testificor coram Deo et Christo Jesu, qui iudicaturus est vivos ac mortuos per adventum ipsius et regnum eius. Praedica verbum, insta opportune importune, argue, obsecra, increpa in omni patientia* (p. 19) *et doctrina. Erit enim tempus cum sanam doctrinam non sustinebunt, sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros prurientes auribus et a veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur.* Et iterum ad eundem: *Haec commane testificans coram Deo noli verbis contendere in nihil utile, nisi ad subversionem audientium. Sollicite cura te ipsum propabilem exhibere Deo, operarium inconfusibilem, recte tractantem verbum veritatis, profana autem et aniloquia devita. Multum enim proficiunt ad impietatem et sermo eorum ut cancer serpit.* Et hic notandum valde est, quod profana et inaniloquia non mediocriter, sed multum proficiant ad impietatem. Et iterum: *O Timothe depositum custodi devitans profanas vocum novitates et opposiciones falsi nominis scienciae, quam quidam promittentes circa fidem exciderunt.* Et hic notandum, quod (p. 20) amatores vocum novitatum iuvenilia desideria sectentur. Item ad Corinthios: *Obsecro autem vos fratres per nomen Domini nostri Jesu Christi, ut idipsum dicatis omnes et non sint in vobis scismata. Sitis*

I. Tim. 1, 3sqq.
II. Tim. 1, 13.
Tit. 1, 12sqq.
ibid. 2, 1 sq.
II. Tim. 4, 1sqq.
ibid. 2, 14sqq.
I. Tim. 6, 20sq.
I. Cor. 1, 10.

autem perfecti in eodem sensu, in eadem sententia. Item ad Ephesios: *Obsecro itaque vos ego vinctus in Domino, ut digne ambuletis vocacione, qua vocati estis cum omni humilitate et mansuetudine cum pacientia supportantes invicem in caritate solliciti servare unitatem in vinculo pacis, unum corpus et unus spiritus sicut vocati estis in una spe vocacionis vestrae, unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus et pater omnium, qui super omnes et per omnia et in omnibus nobis.* Et iterum: *Jam non simus parvuli fluctuantes et circumferamur omni vento doctrinae in nequitia hominum in astucia ad circumventionem erroris, veritatem autem facientes in caritate crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus.* Et iterum: *State ergo succincti lumbos vestros in veritate, induti lorica* (p. 21) *iustitiae et calciati pedes in praeparacione evangelii pacis. In omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere et galeam salutis assumite et gladium spiritus, quod est verbum Dei.* Iterum ad Philipenses: *Implete gaudium meum ut idem sapiatis, eandem caritatem habentes unanimes idipsum sentientes, nihil per contencionem neque per inanem gloriam.* Et iterum: *De cetero fratres, quaecunque iusta, quaecumque sancta, quaecunque amabilia, quaecunque bonae famae, si qua virtus, si qua laus disciplinae, haec cogitate, quae et didicistis et accepistis et audistis et vidistis in me. Haec agite et Deus pacis erit vobiscum.* Omni studio colligendum, quia quaecunque vera non sunt, neque pudica esse possunt et quaecunque haec non sunt neque iusta neque sancta, sed neque amabilia neque bonae famae ac per hoc neque cogitanda neque tenenda neque discenda, neque audienda, et in eo, qui talibus delectatur, Deus pacis habitare (p. 22) non potest. Item ad Colosenses: *Nemo ergo vos iudicet in cibo aut in potu aut in parte diei festi aut neomeniae aut sabbatorum, quae sunt umbra futurorum. Corpus autem Christi.* Pensate discipuli veritatis, quid intersit inter umbram et corpus. Omnis namque umbra ex corpore redditur et secundum liniamenta corporis efficitur figura umbrae, ita ut frequenter contingat, in sola umbra cognoscere cuius animantis sit, et cum cognoscitur, quod hominis sit, plerumque contingit, ut cognoscatur eciam cuius hominis verbi gratia: Si homo sedens teneat dorsum ad solem aut contra quodlibet lumen et veniat a tergo homo et cognoscat illum in sola umbra venientem. Cum autem iam praesens illi fuerit, non necesse habet umbram aspicere, sed ipsam veritatem corporis, cuius erat umbra. Sic omnia, quae multifarie et multis modis dicta sunt antiquis in

Ephes. 4, 1 sqq.
ibid. 4, 14 sq.
ibid. 6, 14 sqq.
Phil. 2, 2 sq.
ibid. 4, 8 sq.
Col. 2, 16 sq.

prophetis de gestis redempto (p. 23) ris nostri, veniente corpore, adimplecione videlicet veritatis, cessaverunt umbrae et solum corpus ammiratur et praedicatur i. e. ipsa veritas gestorum, nam qui iam corpus tenet et adhuc opinaticias umbras requirit in ipso corpore, stultum se esse demonstrat et confusione dignum. Frequenter itaque apostolus commonet in fide standum dicens: *State in fide, viriliter agite!* Et iterum: *Nunc vivimus, si vos statis in Deo* et laudat eos, quibus dicit: *Nam fide stetistis.* Stare namque sanarum mentium est, iacere autem infirmarum. Nos ergo intellegamus eum ex verbis Domini: Qui a semetipso loquitur et gloriam propriam quaerit, a semetipso etiam venire et non esse missum a Deo. Quod si esset, gloriam mittentis quereret non propriam. Consequens igitur est, ut qui non est missus, a semetipso veniat, a semetipso loquatur et gloriam propriam querat. Quoniam antichristus est idem contrarius illi, qui dicit de se: *Et me scitis et unde sim scitis et a me ipso non* (p. 24) *veni, sed verus, qui misit me, quem vos nescitis. Ego scio eum, quia ab ipso sum et ipse me misit.* De illis autem, qui a semetipsis veniunt, dicit: *Omnes, quotquot venerunt, fures sunt et latrones* utique a semetipsis, non qui missi sunt, et: *Fur non venit, nisi ut furetur et mactet et perdat.* Omnis autem homo, qui talibus favet, qui talem defendit et laudat, non est cum Domino, sed contra Dominum, quia non colligit cum eo, sed dispergit ab illo: *Qui habet aures audiendi audiat* quoniam talis non solum mactatus sed etiam mactans est, sicut ille, qui profana et inaniloquia[1]) non devitat, sed amat seminare ad corrupcionem mencium, quas aptas invenerit ad incrementum impietatis, in quibus sermo eius ut cancer serpere possit ad nutriendam infidelitatem.

I. Cor. 16, 13.
I. Thes. 3, 8.
II. Cor. 1, 23.
Joan. 7, 18.
ibid. 7, 28.
ibid. 10, 8.
ibid. 10, 10.
Mat. 11, 15.

»Scire, inquit, debetis corpus Christi triforme vel tripertitum esse. Et propterea in sacrificio altaris partem sanctificati panis in calicem mit (p. 25.) timus, partem in patena confringimus, partem in altari relinquimus. Illud enim, quod in calicem mittitur Corpus Christi est, quod de Maria suscepit. Quod in patena confringitur nos sumus, qui et sumimus. Quod in altari relinquitur defunctorum est, qui iam a saeculo excesserunt«[2]). Haec est sapientia terrena, animalis, diabolica, extollens se contra scientiam Dei, evertens sinceritatem fidei et subvertens tramitem veritatis in hominibus mente corruptis, qui sunt indocti et instabiles ad suam ipsorum perditionem. Dic,

1) Handschrift aniloquia.
2) De eccl. off. l. III. cap. 35.

rogo, si omnes secundum sanam doctrinam unum corpus Christi sumus, docente nos beato Paulo Apostolo, qui ait: *Panis, quem frangimus, nonne participacio corporis Domini est, quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane coelesti participamur* et sensu catholico inter sacra missarum solempnia docti sumus dicere Deo, »quos uno pane coelesti satiasti, tua facias pietate concordes«, ut multa membra per diversitatem (p. 26) domorum, quae operatur unus atque idem spiritus dividens singulis prout vult, unum sint corpus per concordiam et consonantiam virtutum. Ubi sunt istae tres formae, quas praedicas, cum in scissuris Deus non habitet? Unde tria corpora, quae doces, quibus non solum pluritatem, sed et ordinem tribuis dicendo: primum, secundum, tertium. Non sic ipse panis caelestis docet, cum dicit: *Operamini non cibum, qui perit, sed qui permanet in vitam aeternam, quem filius hominis dabit vobis, hunc enim pater signavit Deus.* Et iterum: *Non Moyses dedit vobis panem de caelo, sed pater meus dat vobis panem de caelo verum. Panis enim Dei est, qui descendit de caelo et dat vitam mundo.* Et iterum: *Ego sum panis vivus qui de caelo descendi. Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum. Et panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita.* Et iterum: *Caro enim mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus. Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum in me manet et* p. 27) *ego in illo. Sicut misit me vivens pater et ego vivo propter patrem et qui manducat me et ipse vivit propter me.* Ecce in his testimoniis veritatis nulla sonat triformitas, nulla triperticio, sicut sator falsitatis astruit, sed vera unitas unius veri panis dantis vitam mundo. Sed videamus iterum quomodo in cena ultima sacramentum sui corporis commendet suis discipulis Dominus: Dicit itaque Matheus: *Cenantibus illis accepit Jesus panem et benedixit ac fregit deditque discipulis suis et ait: Accipite et comedite hoc est corpus meum. Et accipiens calicem gratias egit et dedit illis dicens: Bibite ex hoc omnes, hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* Marcus paene similiter; Lucas quoque ita: *Et accepto pane gratias egit et fregit et dedit eis dicens: Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur. Hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem postquam cenavit dicens:* (p. 28) *Hic est calix novum testamentum in meo sanguine, qui pro vobis fundetur.* Beatus quoque Paulus ita: *Ego enim accepi a Domino quod et tradidi vobis, quoniam Dominus noster Jesus Christus in qua nocte*

I.Cor. 10, 16sq. — Joan. 6, 27. — ibid. 6, 32 sq. — ibid. 6, 51 sq. — ibid. 6, 56sqq. — Mat. 26, 26sqq. — Luc. 22, 19sq. — I.Cor. 11, 23sqq.

tradebatur accepit panem et gratias agens fregit, et dixit: Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur. Hoc facite in meam commemoracionem. Similiter et calicem postquam cenavit dicens: Hic calix novum testamentum est in meo sanguine. Hoc facite quotiescunque bibetis in meam commemorationem. Quotiescunque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiatis, donec veniat. Ecce et hic consonat, quod pars sanctificati panis, quae in patena confringitur, Amalarius sit et socii eius, qui et sumunt, ut ipse dicit, non,[1]) sed ipse panis Christus, qui de celo descendit dare vitam mundo. Perpende, quia Dominus benedixit et fregit et fractum discipulis panem porrexit et licet fractus sit panis unus tamen permanet et singulari numero panis dicitur, non diver (p. 29) sae partes, sed unum corpus fideliter sumentibus aeternam vitam conferens. Sic enim intellexerunt clarissimi doctores ecclesiae, ex quibus unus egregius martyr et doctor Cyprianus sic dicit[2]): »Panis vitae Christus est et panis hic omnium non est, sed noster est, et quomodo dicimus: *Pater noster,* quia intellegentium et credentium pater est, sic et *panem nosrum* vocamus, quia Christus eorum, qui corpus eius contingimus, panis est. Hunc autem panem dari nobis cottidie postulamus, ne qui in Christo sumus et eucharistiam eius cottidie ad cibum salutis accipimus intercedente aliquo graviore delicto dum abstinentes et non communicantes a celesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur.« Beatus etiam Jheronimus sic dicit[3]): »Vis accipere Domini cibos, vis comedere ipsum dominum tuum et salvatorem, audi quid dicat: *Dilata os tuum et implebo illud.* Dilatate ora vestra ipse est et Dominus et panis.« Beatus quoque Augustinus similiter[4]): »Qualem, inquit, vocem Domini audistis invitantis nos? Quis invitavit? Quos (p. 30) invitavit? et quid praeparavit? Invitavit Dominus servos et praeparavit eis cibum, se ipsum. Quis audeat manducare dominum suum et tamen ait: *Qui manducat me, vivit propter me.* Quando Christus manducatur, vita manducatur, nec occiditur, ut manducetur, sed mortuos vivificat, quando manducatur. Reficit, sed non deficit. Non ergo timeamus fratres manducare istum panem, ne forte finia-

Joan. 6, 33.

Cypr.: abstenti

Ps. 80, 11.

Joan. 6, 58.

1) Hier scheinen einige Worte zu fehlen.

2) Cypriani de dominica orat. c. 18. ed. Hartel Vindob. 1868 p. 280.

3) Pseudo-Hieronymi breviar. in Ps. 80. Migne P. L. XXVI, 1061.

4) Diese Stelle ist durch Beda überlietert zu I. Cor. 10, der sich auf einen »Sermo de verbis Evangelii« beruft, der uns nicht erhalten ist. Dieselbe findet sich ausserdem bei Ivo decret. II, 8; Alger de sacram. I, 15; Pet. Lomb. l. IV. dist. 12; decret. Gratiani de consecrat. D. II. c. 58 u. 70.

mus illum et postea, quod manducemus, non inveniamus. Manducetur Christus, vivit manducatus, quia resurrexit occisus. Nec quando manducamus, partes de illo faciamus. Et quidem in sacramento sic fit. Et norunt fideles quemadmodum manducent carnem Christi, unusquisque accipit partem suam unde et ipsa gratia partes vocantur. Per partes manducatur in sacramento et manet integer totus in celo, totus in corde tuo.«

Ecce quid dicunt tres testes legitimi catholicae veritatis, quos tota ecclesia Christi sequitur et nos cum illa, quia in illa nec dissonamus ab illa. Praedictus autem doc (p. 31) tor falsitatis, qui dicit: »Pars, quae in patena confringitur, nos sumus, qui et sumimus«. Nescio qui sint socii eius, unum tamen scio, quia nec sibi nec aliis dare vitam possunt. Certe qui semetipsum credit se manducare, vivat propter se, si potest, quod utique non potest, nam propter Christum non vivet, qui dicit: *Qui manducat me et ipse vivit propter me.* Dicit etiam de tertia parte sui panis, quam in altari relinquit, quod defunctorum sit, qui iam de saeculo excesserunt. Dic, rogo, quomodo est defunctorum? Numquid ipsi eam manducant? Si tu, qui in patena confringeris et sumis, propterea te dicis esse eandem partem, quia comedis, illa tertia pars secundum te in altari relicta, quomodo est defunctorum, si non ab illis sumitur? Nos igitur, qui a catholico sensu nullatenus volumus dissonare dicimus nos in apostolis manducasse istum panem verum celestem etiam ante passionem eius, *pridie quam pateretur.* Et ex illa morte ac deinceps omnes, qui vera (p. 32) citer dicunt aut dixerunt *Panem nostrum cottidianum da nobis hodie,* sancti videlicet, quorum est panis, quem petunt et quorum est pater, a quo petunt, sic est panis defunctorum, sicut angelorum; viventium autem sic est sicut norunt fideles pie sumentes, qui didicerunt vel discunt ab apostolo dicente: *Quoniam non posuit nos Deus in iram, sed in adquisicionem salutis per Dominum nostrum Jesum Christum, qui mortuus est pro nobis, ut sive vigilemus sive dormiamus simul cum illo vivamus.* Aperte igitur hic demonstrat apostolus, quod membra Christi, sive vigilent i. e. in corpore adhuc vivant, sive dormiant aut morte corporis, simul cum illo vivant. Ubi ergo erunt formae tuae? Nam et verba Domini orantis post cenam pridie quam pateretur hoc idem demonstrant, cum dicit: *Non pro his rogo tantum, sed et pro eis qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint, sicut tu pater in me et ego in te ut et ipsi in nobis unum sint.* Et post pauca: *Et ego clari* (p. 33) *tatem, quam dedisti mihi*

Joan. 6, 58.
Luc. 11, 3.
I. Thes. 5, 9 sq.
Joan. 17, 20 sq.
ibid. 17, 22.

dedi eis, ut sint unum sicut et nos unum sumus, ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum.

Deinde subinfert doctor falsitatis dicens[1]: »Panis autem est Christus, sanguis anima, ut sit totus Christus«. Haec eius verba sunt licet numero pauca sensu tamen pravo et heretico multum gravida; sed nos audiamus evangelistam quid dicat; ait enim: *Postea sciens Jesus quia iam omnia consummata sunt, ut consummaretur scriptura dicit: Sitio. Vas ergo positum erat aceto plenum. Illi autem spongiam plenam aceto hysopo circumponentes obtulerunt ori eius. Cum ergo accepisset Jesus acetum dixit: Consummatum est et inclinato capite tradidit spiritum.* Et post pauca: *Ad Jesum autem cum venissent ut viderunt iam mortuum, non fregerunt eius crura, sed unus militum lancea latus eius aperuit et continuo exiit sanguis et aqua. Et qui vidit testimonium perhibuit et verum est testimonium eius. Et ille scit, quia vera dicit,* (p. 34) *ut et vos credatis.* Dic, stultissima perversitas, quae asseris sanguinem esse animam Christi, quare non consideras verba evangelii tam diligenter scripta? Ecce audis venisse milites ad Dominum Jesum, ut frangerent eius crura. Sed videntes eum iam mortuum non fregerunt crura, tamen lancea latere eius aperto exivit sanguis et aqua. Quomodo ergo erat mortuus, cum adhuc in eo sanguis maneret, si secundum te sanguis anima est? Aut quem spiritum tradidit inclinato capite, ut moreretur, si animam non tradidit? Nam hoc est spiritum tradere, quod ponere animam. Quid unquam infidelius dici potuit spiritum esse sanguinem. Nempe, quod iste evangelista dicit: *Tradidit spiritum* alius dicit: *Emisit spiritum,* alii duo: *Expiravit.* Unde aperte datur intelligi, quia spiritum nominant animam, quam nemo tulit ab illo, sed ipse eam, cum voluit, posuit. Aut si tu solita perversitate dicis esse alium spiritum, quem tradidit vel emisit, ut moreretur et aliam (p. 35) animam, quae de latere iam mortui exivit in specie sanguinis, compellendus es, ut dicas, quid sit etiam aqua. Quia apostolus ait de Domino: *Hic est, qui venit per aquam et sanguinem, Jesus Christus. Non in aqua solum, sed in aqua et sanguine.* Nempe multum granditer commendat evangelista hoc miraculum, quod de aperto latere mortui exivit sanguis purus et aqua pura. Non dicit cucurrit aut fluxit tamquam per plagam vulneris, sed exivit tamquam per ostium apertum. Aut forte adhuc perversius putas sicut Moyses de animalibus

Joan. 19, 28sqq.

ibid. 19, 33sqq.

Joan. 19, 30. Mat. 27, 50. Marc. 15, 37 et Luc. 23, 46.

I. Joan. 5, 6.

---

1) De eccl. off. l. III. c. 34.

Levit. 17, 11. pecorum dicit, quod anima omnis animantis in sanguine sit, ita et de Domino dicendum? Certe haec aqua et hic sanguis sacramenta sunt ecclesiae, ablucionis et sanctificacionis. Et

Joan. 19, 35. propterea fidei commendat ea evangelista dicendo: *Et ille scit, quia vera dicit, ut et vos credatis.* Dicturus es de hoc sanguine, quod ipsa sit anima, an non? Sed non te permittit evangelista

I. Joan. 5, 6—8. et apostolus, qui dicit: (p. 36) *Et spiritus est, qui testificatur, quoniam Christus est veritas. Quia tres sunt, qui testimonium dant, spiritus, aqua et sanguis et tres unum sunt.* Quid facies cum fueris conpulsus, ut exponas, quomodo est potus noster anima

Joan. 6, 56 sq. Christi. Ipse enim dicit: *Caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus* et *Qui manducat meam carnem et bibit sanguinem meum.* Dic, rogo, quomodo bibitur anima Christi, ut potus sit, si sanguis anima est. Dominus post cenam tradens calicem discipulis precepit eis dicens: *Hic est calix novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* Quomodo effunditur et quomodo bibitur? Funditur in morte non post mortem, bibitur in sacramento. Notissimum est fidelibus quod apostolus dicit:

I. Cor. 11, 26. *Quotiescunque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiatis donec veniat.* Si in percepcione sacramentorum corporis videlicet et sanguinis Domini mortem eius annunciamus, donec (p. 37) veniat ad iudicandos vivos et mortuos, expone, quomodo hic sanguis anima eius sit. Quod si ostenderis, ostendendum sicut supra diximus tibi erit, quid etiam aqua sit, quae de Domini latere exivit. Nos vero sicut aliud dicimus sanguinem esse et aliud aquam, ita et animam aliud, quam substantialiter verbum caro factum sibi coniunxit in unitate personae suae. Neque recipimus sanguinem esse animam. Anima enim in corpore latet, non corpus in anima. Propter quod convenit tibi pensare, quam stultissime dixeris? »Partem panis, quam in calicem mittimus, corpus esse Domini et vinum aqua mixtum, quod calix continet, animam infusam corpori«, quod nulli potest verisimile videri.

Dicit itaque assertor falsitatis: »Sanguis anima est, ut sit totus Christus«. Hic sensus non est unius haeresis, sed plurimarum. Si totum Christum corpus et animam dicis, liquido patet, quod divinitatem Christo non tribuas. Catholicae namque magistri veritatis con(p. 38)fitentur, Christum in singulis, Christum in omnibus, Christum fuisse sepultum in corpore, Christum descendisse ad infernum in anima, Christum permansisse inpassibilem in divinitate, licet Christus Deus passus sit in corpore

et anima. Iam supra diximus, animam hominis Christi substantialiter fuisse unitam divinitati Christi et hoc esse fideliter verbum carnem factum habitare in nobis, hoc est in homine assumpto ex nobis et in Christo homine inhabitare omnem plenitudinem divinitatis corporaliter i. e. veraciter et substantialiter. Nam totum Christum dicere corpus et sanguinem, quem tu animam interpretaris, non solum Hebionitarum est haereticorum, sed et eorum, qui Paulum Samosathenum secuti sunt et eorum, qui Fotinum et eorum, qui Theodorum pessimum haereticorum et eorum qui Nestorium etiam et alios.

Deinde dicit improbus doctor[1]: »Sed et illud praecipue vos nosse oportet« et exsequitur quaedam vana et inepta, quae (p. 39) nec cognicione sunt necessaria, nec auditui digna, eo quod sint falsa.

Deinde adiungit et dicit[2]: »Et prima eius pars pro electis, penultima pro peccatoribus dicitur«. Hoc est in accione, quam ille orationem canonicam nominat. Quae verba pelagianum sensum reddunt et omnium haereticorum, qui impeccantiam predicare conati sunt. Quibus subiungit more suo aliqua inepta et vana.

Deinde adiungit de sacris officiis et dicit[3]), per invitatorium ad ecclesiam invitari, quasi alibi haut aliter cantetur nisi in ecclesia congregatis officialibus et audientibus. Quibus verba subiungit quaedam ridicula et omni dispectione digna dicens[4]: »Duodenos psalmos cantari in ministerio Aaron sacerdotis, qui ingressurus sancta sanctorum ad sacrificia offerenda duodecim lapides duodenis nominibus filiorum Israel sculptos gestabat in pectore. Unde ad ipsos duodecim patriarchas et ceteros usque ad David duodecim psalmi (p. 40) pertinent primo loco ad nocturnas die dominico decantati. Tresque, qui secundo loco cantantur, ad eos pertinent, qui exstiterunt ab David usque ad Christum. Tres iterum, qui sequuntur, tercio loco deputantur apostolis et ceteris christianis ab adventu Christi usque ad finem mundi. Unde primo duodecim sine antiphonis, secundo tres cum antiphonis, tercio iterum tres cum alleluia cantantur propter gloriam novi testamenti.« Dic improvide praesumptor, quomodo cantantur nunc duodecim

1) Diese Worte finden sich nicht in den Schriften Amalars, sie stammen vielmehr aus seiner Rede auf der Synode zu Lyon.

2) Auch dieser Satz ist nicht wörtlich den Schriften Amalars entlehnt, vgl. jedoch III, 21.

3) De eccl. off. l. IV. c. 3.

4) De ordine antiphonarii c. 1.

psalmi in ministerio Aaron sacerdotis aut quomodo pertinent ad duodecim patriarchas et ceteros usque ad David aut quae est series vel ordo ut, quia ad illos pertinent, propterea cantentur sine antiphonis? Quae iterum racio exigit, ut tres psalmi, quos dicis pertinere ad eos qui fuerunt a David usque ad Christum cum antiphonis cantentur? Vel quod privilegium est apostolorum et ceterorum christianorum, ut tu dicis, ut illi tres, qui ad eos pertinent, cum alleluia cantentur. In eo autem, quod dicis ingressurum Aaron (p. 41) in sancta sanctorum ad sacrificia offerenda, nimiam tuam imperitiam demonstras, quia nescis in sancta sanctorum idem in oraculo nunquam sacrificia solere afferri. Sic enim Dominus Moysi praecepit dicens: *Non offertis super eo thimiama composicionis alterius nec oblationem et victimam, nec libamina libabitis et deprecatur Aaron super cornua eius semel per annum in sanguine, quod oblatum est pro peccato et placebit super eo in generacionibus vestris, sanctum sanctorum erit Domino.* De quo oraculo apostolus dicit: *Post velamentum autem secundum tabernaculum, quod dicitur sancta sanctorum,* in quod introibat sacerdos *semel in anno non sine sanguine, quem offerret pro sua et populi ignorantia.*

Exod. 30, 10.
Hebr. 9, 3.
ibid. 9, 7.

Et quia ad omnes ineptias istas respondere nausia est, hoc tantum audiant amatores veritatis, quia si sciret iste importunus doctor, qualis fuit usus ecclesiasticus in cantandis psalmis, hymnis et canticis spiritalibus apud antiquos, nunquam forsitan in doctrina sua imitaretur (p. 42) stridores ranarum et cicadarum vel tinnitulos muscarum et scinifarum. Fuit igitur mos apud antiquos, postquam omnes gentes tribus ac linguae Christo Jesu Domino nostro servire ceperunt, ut de omnibus regnis et regionibus concurrerunt turmae clericorum, agmina quoque monachorum et turbae innumerae populorum ad sepulchrum Domini in Jerusalem et ad locum nativitatis eius Bethlehem et incessanter die et nocte fieret cantus psalmorum et hymnorum. Fiebat hoc etiam et in aliis locis Deo dicatis, ut per totam noctem sibi succederent vicissitudines psallentium et generaliter per omnes pene ecclesias aut in una nocte aut in nocte et die compleretur volumen psalmorum exceptis ceteris lectionibus. Sed postquam tepiditas et neglegentiae ceperunt succrescere, constituerunt plerique, ut per septimanae circulum compleretur, tamen aliter et aliter distribuentes numeros et ordines psalmorum. Nec fuit ulla regio, quae uno tenore (p. 43) fuisset contenta. Sicut nunc etiam aliter agit Romana ecclesia, aliter Aquileiensis atque aliter Ravennensis, aliter

Mediolanenses, sic et per Graecorum regiones et Africanas. Quae utique propter hoc, quod sonant, cantantur.

Jam vero quod de vespertino officio dicit sibi quinque psalmos vindicare, non solum inutiliter sed et viciose dicit. Nam etsi quini sint psalmi per singulos dies vespertini, non sunt tantum quinque, sed triginta quinque. Sed prudens homo consideret per totum orbem terrarum ecclesiam Dei diffusam et invenit non omnes regiones et regna et ecclesias quinos psalmos in vespertinis officiis cantare, sed diversis locis diverso numero, alibi ternos, ab aliquibus quaternos sic aut senos aut septenos, aut octonos atque denos vel etiam duodenos. Cum haec ita sint, quid aedificacionis habet de quinis inaniter loqui? Et dicit[1]) ipsos quinque psalmos significare quinque virgines in fine mundi cum lampadibus ad nuptias (p. 44.) intraturas. Quare non considerat, quomodo evangelium loquitur de ipsis virginibus? Dicit enim: *Simile est regnum coelorum decem virginibus.* Quando dicit *simile,* utique similitudo est idem parabola. Et non erunt tantum quinque virgines, sed milia milium virginum. Deinde adiungit adhuc dicendo[2]): »Haec volo ut studiose discatis. Haec vobis praesentes archidiaconi et chorepiscopi diligentius commendent, ut mihi ea certo die bene dicere possitis et ipsi de talibus sufficienter sitis imbuti.« Certe nullum imbutum reddis, sed omnes, qui te audiunt inflas inanitate ventorum et opples mentes miserorum, ne capere possint res necessarias occupati verbis noxiis. Vas electionis beatus Paulus loquitur Timotheo discipulo exhortans ad erudicionem doctrinae et dicit: *Attende tibi et doctrinae iustae in illis. Haec enim faciens et te ipsum salvum facis et eos, qui te au*(p. 45)*diunt.* Tu e contrario et te ipsum faucias et eos, qui te audiunt, sic pugnando quasi aërem verberans.

Mat. 25, 1.

1. Tim. 4, 16.

Dicis ut hereticus[3]) regnum Christi inchoasse ac per hoc regnum eius non esse regnum sempiternum ut catholica fides credit, ut psalmista testatur: *Regnum tuum, Domine, regnum omnium saeculorum.*

Ps. 144 13.

Dicis etiam ut hereticus[4]), totum Christum esse corpus et animam, quam tu sanguinem exponis, et separas eum a divinitate sua, ut quem de spiritu sancto et virgine Maria catholici

1) De ord. ant. c. 6.
2) Vgl. oben S. 147 Anm. 1.
3) De eccl. off. l. IV c. 10.
4) s. oben S. 245.

natum confitentur, non ipsum fatearis ex patre natum ante omnia saecula.

Dicis quoque[1]) calicem esse sepulchrum et cum sanguinem asseras esse animam, fatearis ergo in corpore et anima iacuisse eum in sepulchro. Dicis etiam ut paganus propter tempora i. e. dies et horas cantari psalmos et clausulas contra illud sacrae scripturae: *Septies in die laudem dixi tibi.* Ps. 118, 164.

Dicis[2]) etiam quatuor ieiunia in anno fieri propter quatuor humores corporis, cum e contrario (p. 46.) omnes christiani credant pro animae purgatione fieri debere. Similiter dicis ut paganus[2]) in ipsis ieiuniis quarta feria duas lectiones fieri propter duo luminaria, quae tu nominas Phebum et Phebem sororem. Et huiusmodi multa alia.

Simili errore et confusione, quod nunquam dictum est, dicis:[3]) »Hesitandum utrum corpus Christi de altari sumptum in corpore nostro maneat usque in diem sepulturae, an recipiatur invisibiliter in coelum, an quando venam incidimus cum sanguine profluat, an cum ceteris, quae os intrant, in secessum labatur.« Dic, detestabilis error, non audisti Dominum de se dixisse: *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.* Joan. 10, 17. Si vere utique et incorruptibiliter. Non enim est cibus ventris sed mentis, fide appetendus non gula. Non audisti beatum Petrum apostolum dixisse credentibus: *Non corruptibilibus argento vel auro redempti estis de vana vestra conversacione paternae tradicionis, sed pretioso sanguine quasi agni im*(p. 47.)-*maculati et incontaminati Christi.* 1.Petr. 1, 18sq. Infelix nimis et fetidissima illa conscientia, quae talibus cogitationibus tam putidissimae doctrinae est sordida et immunda. Tibi contigit, quod Jhezechieli prophetae dictum est, ut de diversis frugibus pararet sibi panem et stercore, quod egreditur de homine, operiret illum. Ezech. 3, 12sqq. Sed ille dolens et clamans avertit a se talem impuritatem. Tu autem, quia non doles, relictus es thesaurizans tibi iram in die irae.

Dicis etiam in doctrina daemoniorum ostendi per divinas hystorias David ardentem fuisse in Marte[4]). Vere hoc nullus dicere potuit, nisi repletus daemone. Abigail autem, prudens femina, non hoc tribuit Marti, sed Omnipotenti dicens: *Praelia Domini, domine, tu praeliaris.* I. Reg. 25, 28. Et ipse David a Domino se

1) s. oben S. 245.
2) De eccl. off. l. II. c. 2.
3) Ep. ad Guntradum. Migne CV, 1338 cfr. Ep. Flori Migne CXIX, 74.
4) De eccl. off. l. II, c. 1. cfr. Flori Ep. p. 75.

doctum ad praeliandum confitetur dicens: *Quoniam quis Deus praeter Dominum aut quis Deus praeter Dominum nostrum.* Et post pauca: *Qui docet manus meas ad praelium et posuisti ut arcum aereum brachia mea.* Et iterum post aliqua: *Et praecinxisti me virtute* (p. 48.) *ad bellum et supplantasti insurgentes in me subter me.* Et in alio psalmo: *Benedictus Dominus Deus meus, qui docet manus meas ad praelium et digitos meos ad bellum.* Haec Marti tribuere nec ipse diabolus ausus est unquam, quem etiam gentilis poëta impium nominat dicens: »Saevit toto Mars impius orbe.«[1])

Ps. 17, 32. ibid. 17, 35. Ps. 17, 40. Ps. 143, 1.

De profanis et inaniloquiis.

Beatus Hylarius[2]): »Quae enim libro legis non continentur, ea nec nosse debemus.« Beatus Jheronimus: »Sicut ad proprias iniurias patientes esse debemus, ita si aliquem viderimus in iniuriam Dei ore sacrilego blasphemantem, illi tenere patientiam non debemus, sed resistere sacrilego et os blasphemum veritatis responsione dampnare recordantes Finees sanctam iracundiam, austeritatem Heliae, zelum Simonis Cananei, Petri severitatem in Annaniam et Saphiram, trucidantis Paulique constantiam, qui Elimam magnum viis (p. 49.) Domini resistentem aeterna caecitate dampnavit. Non enim est crudelitas pro Deo pietas.« — Prudens lector debet esse sicut probatus numularius, ut si quis nummus adulter est et figuram Caesaris non habet nec signatur moneta publica, reprobetur Qui autem Christi faciem claro praefert lumine in cordis marsupio, recordatur beati Augustini[3]): »Attendamus apostolum cum ingenti cura veritatis commendande dicere: *Si autem Christus non resurrexit, inanis praedicatio nostra, inanis est et fides vestra.* Invenimur autem et falsi testes Dei, quoniam testimonium diximus adversus Deum, quod suscitaverit Christum, quem non suscitavit. Si quis huic diceret: quid in hoc mendacio perhorrescis, cum id dixeris, quod etiam si falsum sit, ad laudem Dei maxime pertinet? nonne huius detestatur insania et quibus posset verbis et significacionibus in lucem penetralia sui cordis aperiret. Clamans non minore vel eciam fortasse majore scelere in Deo laudari falsitatem, quam veritatem vituperari.« (p. 50.) Absit a doctrina ecclesiastica »officiosum mendacium et dispensacio quaedam velud

I. Kor. 15, 14.

1) Vergil. Georg. I, 511.

2) Diese und die folgende Stelle gelang es mir trotz mehrfachen Suchens nicht nachzuweisen.

3) Ep. 28 (ad Hieron.) § 4 Migne P. L. XXXIII, 113.

honeste menciendi! Neque enim ob hoc fit, ut mendacium non sit mendacium. Cum magna sit questio, sit nec ne aliquando mentiri viri boni immo veri christiani, qualibus dictum est: *Sit in ore vestro: est, est, non, non.* Et quicunque cum fide aiunt: *Perdes omnes, qui locuntur mendacium.*«[1])

Luc. 5, 12.
Ps. 5, 7.

Omnem scripturam, quae ecclesiastico canoni non convenit neque consentit, non solum non suscipimus, verum eciam veluti alienam a fidei veritate dampnamus, peregrinis atque ignotis de scripturarum continentia fabulis non facile commodamus assensum. Neque cito nova doctrina aurium nostrarum intrat cavernas, quia legimus: *Virginem ne inspexeris, ne forte scandalicet te.* Nos autem hanc virginem novam aliquam et rudem vel secretam suspicamur esse doc(p. 51.)trinam, quae ob hoc inspici prohibetur, ne hominum cor aut commutet ab specie veritatis aut sermonum pulchritudine et suavitate decipiat. Virgo est illa doctrina, quae nulli viro ecclesiastico cognita est, sed inter mulieres[2]) semper adolevit id est eas animas, quae semper discentes omni spiritui decepcionis credula se facilitate commiscent, non cure habentes, unde concipiant, cum Dominus in lege mandaverit, ut nemo nisi de tribu sua viro in coniugio copuletur, id est illi fidei, quae ex patrum semine, hoc est doctrina descendit, et Habrahae, qui primus in praepucio credidit, prosapia nobilitatur, et genere Virgo est illa doctrina, quae tantum in secreto sibi placet et in publicum erubescit exire. Hanc talem non solum fugimus, verum eciam condemnamus stultum ducentes hoc credere, quod aut ipsi non possumus defendere aut ad aures publicas non debeat pervenire.

Eccl. 9, 5.

Ex synodo roma(p. 52.)nae urbis sub Papa Martino. Caput. XXI[3]).

Si quis secundum sceleratos hereticos quocunque modo, aut verbo, vel tempore, aut loco, terminos transmutans[4]) illicite, quos posuerunt firmius sancti catholicae ecclesiae patres

---

1) Augustini Ep. 82 § 21 l. c. 285.

2) Hdschrft. muleres.

3) Der Text des nachfolgenden Can. 20 der Lateransynode vom J. 649 ist verglichen mit den Ausgaben von Harduin, Acta conc. III, 687 sqq. (= H) und Mansi, conc. omn. ampl. coll. X, 1159 sqq. (= M), von deren lateinischem Wortlaute der vorliegende abweicht, während er mit dem griechischen Texte vielfach übereinstimmt.

4) HM. removens — μετακινῶν.

et [1]) sanctae universales V synodi, novitates temere adinvenire [2]) et fidei alterius exposiciones, aut tipos, vel leges, aut definiciones aut libellos, aut relaciones, aut epistolas, aut conscripta, aut subjectiones, aut testimonia falsa aut sinodos aut actus monumentorum [3]) aut ordinaciones vacuas et ecclesiasticae re gulae incognitas aut loci servaturas incongruas [4]) et sine regula [5]) et compendiose diceret [6]) et si quid aliud impiissimis hereticis consuetum est agere, pro diabolica operacione [7]) tortuose et callide agit contra pias orthodoxorum catholicae ecclesiae id est paternas eius et synodales praedicaciones ad perempcionem sanctae clarissimae [8]) in Dominum nostrum Jesum Christum confessionis et usque in finem sine penitencia per (p. 53.) manet: haec impie agens huius modi in secula seculorum sit condempnatus et dicat omnis populus: fiat! fiat!

His itaque a nobis pie definitis et communi enucleacione [9]) secundum Domini praeceptum zizania quidem et omnes facientes scandala cum paleato eorum et heretico intellectu igni canonicae sententiae ex apostolica auctoritate proiicientes, triticum autem orthodoxae et immaculatae nostrae Christianorum fidei in horreum id est catholicam ecclesiam per ventilabrum paternae doctrinae communione [10]) congregantes victrices ei cum propheta Sophonia cantemus [11]) ymnos: *Ave* [12]) *nimis, o filia Syon! praedica, filia Jherusalem! letare, exulta ex toto corde tuo, filia Jherusalem! Abstulit a te Dominus iniquitates adversariorum tuorum, liberavit te de manu inimicorum Dominus; in medio tui non videbis mala ultra* omni explosa novitate heretica et omni confirmata in te orthodoxa fide in possessio-

Sophon. 3, 14 sq.

---

1) HM. id est — *ταὐτὸν δὲ λέγειν.*

2) HM. exquirere — *ἐπινοεῖ.*

3) HM. aut libellos aut epistolas aut conscripta aut subscriptiones aut testimonia falsa aut synodos aut gesta monumentorum . . . — *ἢ τύπους, ἢ νόμους, ἢ ὅρους, ἢ λιβέλλους, ἢ ἀναφορὰς, ἢ ἐπιστολὰς, ἢσυγγραφὰς, ἢ ὑπογραφὰς, η μαρτυρίας ψευδεῖς, ἢ συνόδους, ἢ πράξεις ὑπομνημάτων . . .*

4) Hefele, Conciliengesch. Bd. 3², 228 emendirt: aut loci servatores i. e. vicarios incongruos.

5) HM. irrationabiles — *ἀκανονίστους.*

6) HM. fehlt — *ἤγουν.*

7) HM. per diabolicam operationem — *ἐκ διαβολικῆς ἐνεργείας.*

8) HM. ad eversionem sincerissimae — *πρὸς ἀνατροπὴν τῆς εἰλῃκρινοῦς.*

9) HM. cum omni subtilitate — *καὶ συνακριβείᾳ πάσῃ.*

10) HM. firmius congregantes — *ἀσφαλῶς συναγαγόντων.*

11) HM. canimus — *κατεπᾴδομεν.*

12) HM. gaude — *χαῖρε.*

nem vitae aeternae. Per ipsum Christum (p. 54) salvatorem animarum nostrarum, cui gloria et honor, veneracio et imperium cum Patre et Spiritu sancto nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen.

Martinus gratia Dei episcopus sanctae Dei ecclesiae catholicae et apostolicae urbis Romae statuens, quae superius scripta sunt cum praesente sancta synodo et confirmacione orthodoxae fidei sanctorum patrum et universalium quinque synodorum et comdemnatione[1]) omnium, qui ab iis anathematizati sunt hereticorum et omnem eorum impiam heresim atque nunc pullulanum hereticorum ad eversionem fidei id est Theodori quondam episcopi Pharanitani . . .[2])

II.

Der Schluss der „Eclogae de officio missae".

(Aus dem cod. ms. Amplon. 64. p. 117 sq.[3]))

Act. Ap. 2, 46

. . . . Audi qualiter apostoli Domino gratias referebant: *Et erant semper in templo laudantes et benedicentes Dominum* qui vivit in saecula saeculorum. Amen.

Et tu Domine, mi reverentissime pater, post benedictionem acceptam perge Hierusalem. Hierusalem enim visio pacis dicitur. Pax non videtur oculis carnis neque te rogo Hierusalem pedibus corporalibus, sed mente, qua pacem[4]) vi-

---

1) Handschrift: commendacione.

2) M. Martinus, gratia Dei episcopus sanctae catholicae atque apostolicae ecclesiae urbis Romae, huic definicioni confirmacionis orthodoxae fidei, et damnationis Sergii Constantinopolitani quondam episcopi. Cyri Alexandriae antistitis, Theodori item episcopi Pharanitani . . . cum haereticorum scriptis et impie ecthescos et impii typi ab ipsis illegitime promulgatorum, propria manu statuens subscripsi.

Μαρτῖνος χάριτι Θεοῦ ἐπίσκοπος τῆς τῶν Ῥωμαίων ἁγίας τοῦ Θεοῦ καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας ὁρίσας τὰ προγεγραμμένα σὺν τῇ παρούσῃ ἁγίᾳ συνόδῳ πρὸς βεβαίωσιν τῆς ὀρθοδόξου πίστεως τῶν ἁγίων πατρῶν καὶ τῶν οἰκουμενικῶν πέντε συνόδων, καὶ κατάκρισιν πάντων τῶν ὑπ᾽ αὐτῶν ἀναθεματισθέντων αἱρετικῶν, καὶ πάσης αὐτῶν τῆς ἀσεβοῦς αἱρέσεως, καὶ τῶν νῦν ἀναφυέντων, ἐπὶ διαστροφῇ τῆς πίστεως, τουτέστι Θεοδώρου τοῦ γενομένου ἐπισκόπου τῆς Φαρὰν.

3) Vgl. oben S. 92. Anm. 2. Die Rekonstruktion der ursprünglichen Gestalt dieser Schrift s. oben Seite 99.

4) Hdschrft. pace.

dere potes. Perge Hierusalem, quae visio pacis dicitur, quoniam secundum evangelium: *Beati pacifici, filii enim Dei vocabuntur.* Visum in mente intellectus noster est. Intelligere namque oportet, cum quibus pacem habere debemus. Non venit Christus, ut cum omnibus pacem haberet, ut ipse ait: *Non veni pacem mittere in terram, sed gladium.* Ostendit videlicet, quod non oportet nos pacem habere cum his, quorum opera sunt tenebrarum. Fuge discordes! fuge eorum conversationem! fuge calumniosos, qui solent supplicanti iniuriam facere! Sit concordia tibi cum humilibus, cum simplicibus, cum veris pauperibus, et ceterorum magis utere conversatione. Per illos enim Christum habebis propitium. Refer Deo gratias penes te ipsum agendo misericordiam, quia illa misericordia prima, ut unusquisque se primo miserum recognoscat esse et misericordiam Domini roget sibi adesse. Ora Dominum et dic: *Averte oculos meos ne videant vanitatem* et responde idem deprecationi tuae dicens: *Oculi mei semper ad Dominum, quoniam ipse eruet de laqueo pedes meos,* quoniam quidem ipsa die, qua vacare solemus ab opere terreno crevit consuetudo per dilitiosas mentes iocum haberi multimodum, quod non est necesse tibi computare. Alii enim adducunt mimiones, aliqui histriones, aliqui tubicinas et cetera diversa genera sonorum, quę solent auferre vigorem virilis animi et emolire cor ad multam laetitiam. Non ideo dicimus, ut ea, quę computamus tibi unquam utere vidisse, sed magis Salemoni sapientissimi regis, qui dicit: *Cor sapientium ubi tristia et cor stultorum, ubi latitia* et ceterum *ante ruinam exaltabitur cor et ante gloriam humiliabitur,* et quod in evangelio: *Beati qui lugent quoniam ipsi consolabuntur* et illud apostoli: *Nec nominentur inter vos, sicut decet sanctis aut stultiloquium aut scurilitas, quae ad rem non pertinet, sed magis gratiarum actio.* Tuque auditu tuo magis ea quęrere, quae ad rem divinam pertinent, quam ea, quae impediunt. Scis quoniam talibus diebus dapes honorationes sunt in mensis hominum et habundantiores et ceteris. Tunc inter hęc omnia recogita, pro quali membro plus dives deprecaretur: utique pro lingua. Cur hoc? quoniam, ut docentes exponunt, illo membro uti solemus in conviviis, quoniam de omni verbo otioso, quod locuti fuerint homines, reddent de eo rationem in die iudicii. Tu autem repelle ipsum peccatum addicta et sancta anima tua et refer Deo rationes per os tuum. Explicit.

Mat. 6, 5.
Luc. 20, 2.
Ps. 114, 30.
Sap. 5, 6.
Mat. 5, 5.
I. Cor. 5, 6.

III.

Inhaltsangabe und Schlusswort der Abkürzung Wilhelms von Malmesbury.

(Aus dem Cod. Guelpherb. 1205, inter Helmst. 1098, f. 2 sqq.[1]))

(fol. 2 a.) Incipiunt capitula libri primi Wilhelmi ex abbreviatione Amalarii de officiis ecclesiasticis.

1. De septuagesima.
2. De sexagesima.
3. De quinquagesima.
4. De quadragesima.
5. De quarta feria cinerum.
6. De quarta feria in apertione aurium.
7. De sabbato ante palmas.
8. De Dominica palmarum.
9. De quarta feria ante cenam Domini.
10. De cena Domini.
11. De sabbato sancto.
12. De vigilia ante pentecostes.
13. De quatuor temporibus.
14. De parasceve.
15. De octo diebus albatorum.
16. De adventu Domini.
17. De natali innocentum.
18. De purificatione sanctę Marię.
19. De missa mortuorum.

Expliciunt capitula. Incipit liber primus Willelmi de officiis ecclesiasticis:

De septuagesima.

Antiquus ęcclesię mos fuit iam inde ab apostolorum servatus temporibus, ut sex ebdomadę ante pascha ieiunarentur etc.

(fol. 20 a.) Hucusque quantum potui brevitate quantumque intelligere potui librum primum Amalarii defloravi, coniungens primo libro quaedam capitula secundi et tercii, ut totus primus liber de varietatibus missę totius anni absolveretur. Quare conveniens putavi, ut tercium librum Amalarii hic secundum facerem, ut post varietatem officiorum totius anni statim significationes sequerentur usus cotidiani.

Tertium autem librum posui, quem ipse secundum, ut post explanationem ministeriorum diceretur de gradibus et vestibus ministrorum.

Explicit liber primus abbreviationis Amalarii. Incipiunt capitula libri secundi. (fol. 20 b.)

---

1) Vgl. oben S. 241. Anm. 2. Vgl. Migne CLXXII, 1051. Diese Inhaltsangabe verdanke ich freundlicher Mitteilung des Herrn Prof. Dr. M. Sdralek.

1. De situ ecclesię.
2. De signis.
3. De cantoribus.
4. De introitu.
5. De kirrieleyson.
6. De gloria in excelsis.
7. De prima oratione.
8. De sessione episcopi.
9. De lectione et responsorio et alleluia et tractu.
10. De casulis diaconorum et subdiaconorum et tabulis et sequentia.
11. De evangelio.
12. De offertorio.
13. De praefatione.
14. De prima parte canonis.
15. De secunda.
16. De tercia.
17. De quarta.
18. De oratione Dominica.
19. De agno Dei.
20. De ultima benedictione.

Expliciunt capitula. Incipit liber secundus.

De situ ecclesię.

De situ et structura et dedicatione ęcclesię abunde plures doctores et nuperrimo tempore Ivo Carnotensis episcopus significationes dixere. Sufficit igitur hic dicere, quod ęcclesia est congregatio fidelium et ideo per metaforam domus dicitur ecclesia, quae continet congregationem fidelium. Ipsa dicitur kirica, id est dominica casa etc.

(fol. 39 a.) Tertium librum Amalarii excerptum loco secundo posui, ut post diversitates offitiorum totius anni, quas primus liber continet, sequerentur significationes missarum cotidianarum. Dictis ergo officiorum significationibus sequentur offitialium et vestes et gradus.

Explicit liber secundus [1]). Incipiunt capitula libri tertii.

1. De generali nomine clericorum.
2. De sacris ordinibus.
3. De hostiario.
4. De lectore.
5. De exorcista.
6. De acolito.
7. De subdiacono.
8. De diacono.
9. De presbitero.
10. De pontifice.
11. De sacris vestibus.
12. De amictu et alba et cingulo.
13. De tunica et manipulo.
14. De dalmatica et stola.
15. De casula.
16. De ornamentis episcopi.

---

1) Hdsch. primus.

(fol. 39b.) Expliciunt capitula. Incipit liber tertius Willelmi de abbreviatione Amalarii.

Clericus generale nomen est omnium ministrorum. Clerus autem grȩce, latine sors dicitur etc.

(fol. 45a.) Schluss.

Videor mihi, Domine antistes, satisfecisse iussioni vestrȩ, ut Amalarium breviarem. Si excidi voto per imperitiam, dabitis veniam. Si quid comode et apposite dixi, referetis gratias patri luminum, a quo est largitio omnium bonorum. Sane moneo, ut si de compendio vultis scire significationes missȩ, legatis versus Hildeberti, prius Cinomannensis episcopi, postea Turonensis archiepiscopi. Si significationes sacrarum vestium et ceterorum id genus, sermones Ivonis, Carnotensis episcopi. Hi enim viri talia videntur intellexisse perspicatius et texuise pulchrius. Ceterum de varietatibus officiorum alium frustra desiderabitis quam Amalarium. Fuerit fortasse aliquis, qui inde scripserit disertius, nemo certe peritius.

Nachtrag.

Als der erste Teil dieses Werkes sich schon unter der Presse befand, erschien in der Revue Bénédictine ein Aufsatz von P. Morin unter dem Titel: »La question des deux Amalaire«. Da es nicht anging, demselben im Texte selbst noch die entsprechende Berücksichtigung zuzuwenden, so mögen nachträglich einige Bemerkungen darüber hier Platz finden. Wie schon die Überschrift andeutet, versucht der Verfasser die Identität des Trierer Bischofs Amalar mit dem gleichnamigen Metzer Liturgiker nachzuweisen. Der Gedankengang seiner Beweisführung ist kurz, wie folgt: Bei der Annahme, dass Amalar von Metz und Trier zwei verschiedene Persönlichkeiten gewesen sind, müssen wir das Zusammentreffen einer Reihe von sehr auffälligen Umständen zugeben. Ist es nicht merkwürdig, dass fast zu gleicher Zeit, in demselben Lande, zu Trier und Metz, zwei Personen desselben, sonst nicht sehr gebräuchlichen Namens gelebt haben? Dazu kommt, dass, wenn wir zwei verschiedene Personen desselben Namens annehmen, der ältere Amalar seine Wirksamkeit im Jahre 816 abschliesst, während der jüngere im August des folgenden Jahres zum ersten Male öffentlich auftritt. Andrerseits werden über beide Personen viele übereinstimmende Angaben gemacht: so haben beide grossen Einfluss gehabt am kaiserlichen Hofe, beide sind in Rom und Konstantinopel gewesen, beide haben eine grosse Vorliebe gehabt für das Studium der Liturgie und speziell den Ordo Romanus sehr hochgeschätzt. Ferner war im Jahre 825 auf der Versammlung der Bischöfe zu Paris unter anderen ein Bischof Amalar zugegen; die Frage, wer dieser Bischof Amalar gewesen sei, kann nur durch den Hinweis auf den früheren Trierer Bischof befriedigend gelöst werden. Endlich hat Amalar von Trier, wie feststeht, im Auftrage Karls des Grossen eine Erklärung des Ordo baptismi geschrieben; der gleichnamige Verfasser der vier Bücher »de ecclesiasticis officiis« aber, Amalar von Metz, vindiziert die Erklärung des Taufritus für sich. Diese Schwierigkeiten sind gehoben, sobald man annimmt, dass beide Persönlichkeiten identisch sind.

Diesen Argumenten kommt jedoch, wie Morin selbst sagt, noch keine zwingende Beweiskraft zu; sie prallten zudem bisher an der einen Behauptung ab, dass Amalar von Trier im Jahre 816 gestorben sei. Diese Behauptung beruht jedoch auf keiner exakt festgestellten Thatsache, denn es steht wohl fest, dass Amalar von Trier in der Person Hettis um 816 einen Nachfolger gehabt hat, wann er aber gestorben ist, wissen wir nicht. Jedenfalls lebte er noch einige Zeit unter seinem Amtsnachfolger. In neuerer Zeit hat nämlich P. Gabriel Meier einen bisher unbekannten und unedierten Brief des Amalar aus einem Codex der Bibliothek zu Einsiedeln veröffentlicht.[1] Der Titel des Briefes lautet: »Epistula Amalherii abbatis ad Hilduinem abbatem«.

1) Cod. Einsiedl. 168, saec. X. p. 134—160; s. Neues Archiv für ältere deutsche Geschichte, XIII, 308 ff.

Aus dem Inhalte geht nicht nur hervor, dass der Brief thatsächlich von Amalar verfasst ist, denn er erwähnt dessen Reise nach Konstantinopel und sein Wirken als Bischof zu Trier, sondern er bestätigt auch indirekt den Titel »abbas«, denn der Verfasser spricht ausdrücklich von »seinem Bischofe«, dem er als seinem Vorgesetzten in keiner Weise zuwiderhandeln möchte. Andrerseits lässt die Form der Anrede: »Magnifico vere et reverentissimo magistro, humili et excellentissimo pape Hilduino« erkennen, dass Hilduin schon das Amt eines Erzkaplans bekleidete, als er diesen Brief empfing. Daraus geht hervor, dass Amalar von Trier noch im Jahre 819 lebte und sich in ein Kloster zurückgezogen hat, dem er als Abt vorstand. Dieses Kloster ist aber kein anderes als Hornbach (s. oben S. 25). Damit fallen alle Einwendungen, die man bisher gegen die Identität der beiden Amalare vorbringen konnte, und es bleiben nur mehr die positiven Stützen der Hypothese.

Wer die Lebensverhältnisse Amalars nicht eingehender kennt, wird sich von den Argumenten des P. Morin leicht bestechen lassen. Thatsächlich aber bedeuten sie einen Rückschritt der Wissenschaft bis zur Zeit Sirmonds. Von dem Leben des Trierer Bischofs wissen wir allerdings sehr wenig; allein die uns bekannten Lebensdaten lassen sich doch so leicht mit dem Leben Amalars von Metz nicht vereinigen, als es oben scheinen mag. Amalar Fortunatus war von 809 bis 814 oder 16 Bischof von Trier; Amalarius Symphosius dagegen sagt von sich, dass er als Knabe (puer) den Alkuin in Tours als Lehrer gehabt habe. Nehmen wir nun auch den äussersten Termin an, nehmen wir an, dass er 796, denn das ist das erste Jahr der Wirksamkeit Alkuins in Tours, 14 Jahre alt gewesen sei, so war er 809 doch erst 26 bis 27 Jahre alt; er stand also in einem Lebensalter, in welchem seine Erhebung zum Erzbischof doch höchst unwahrscheinlich ist. Hat sich ferner Amalar von Trier in ein Kloster zurückgezogen, so wird er dort doch Ruhe für sein Gebet und seine Studien gesucht haben. Dazu passt aber das fortwährende Auftreten in der Öffentlichkeit schlecht. Ungereimt aber wird die Auffassung, wenn man bedenkt, dass Amalar auf seinen rechtmässigen bischöflichen Sitz verzichtet und sich in ein Kloster zurückzieht und nach Jahren wiederum als Aspirant für einen bischöflichen Stuhl auftritt und seine Laufbahn gleichsam von neuem als Verwalter der unruhigen Erzdiözese Lyon beginnt. Hat er in so jungen Jahren — er lebte bis 850 — auf das ruhige Trier verzichtet, um sich im späten Alter in Lyon als Lohn die Verurteilung zu Kierzy zu erwerben?

Ebensowenig als die Gründe gegen die Identität der beiden Amalare widerlegt sind, lassen sich also auch angebliche Übereinstimmungen in ihren Lebensdaten für diese Hypothese ins Feld führen; die Harmonisierung ihrer Differenzen ist vielmehr unmöglich. Auch die sonstigen Gründe, aus denen P. Morin eine hohe Warscheinlichkeit für seine Behauptung herleitet, sind nicht stichhaltig. Das auffällige Zusammentreffen der verschiedenen Umstände können wir auf sich beruhen lassen; sie beweisen wenig. Von Wert ist nur das zuletzt angeführte Argument, dass der Verfasser der vier Bücher »de ecclesiasticis officiis«, Amalar von Metz, auch die Erklärung des Taufritus für sich beanspruche. Den Beweis für diese Behauptung liefert P. Morin durch folgende, etwas kühne Übersetzung:

Le Scrutin a son opuscule à part; ce n'est donc pas la peine de nous y arrêter, *puisque nous avons déjà travaillé là-dessus*. Cependant, puisque *nos chers petits écrits* se rencontrent sur notre chemin, nous ne pouvons passer à côté d'eux sans nous détourner un moment pour leur accorder un baiser. Disons donc du moins un mot de l'onction des néophytes.	Scrutinium habet suum proprium opusculum et propterea nos oportet praeterire illud, praecipue quia iam inde operatum est. Sed quia in itinere nostra carissima invenimus, non possumus praeterire ea, nisi visendi gratia osculum eis praebeamus. Ac per hoc libet nunc dicere de olei unctione. (Migne CV, 1040.)

Unter »proprium opusculum« ist nicht, wie Morin glaubt, die Erklärung des Scrutiniums zu verstehen, denn dann wäre der folgende Teil des Satzes »praecipue quia iam inde operatum est« unverständlich, wenigstens höchst überflüssig. Die Übersetzung würde dann lauten: »Das Scrutinium hat seine eigene Schrift und deshalb müssen wir dasselbe hier übergehen, zumal über dasselbe schon geschrieben ist.« Mit dem Ausdruck »proprium opusculum« ist vielmehr der Ordo Romanus baptismi gemeint, der die Angaben und Rubriken der Scrutinien enthält, worüber von den Bischöfen im Auftrage Karls des Grossen Arbeiten eingeliefert waren. Mit einem ähnlichen Ausdrucke bezeichnet Amalar diesen Ordo an einer anderen Stelle (c. VIII. p. 1005): »Scrutinium proprium syntagma habet et propriam missam«. Auch ist die Übersetzung des etwas merkwürdigen Ausdruckes »nostra carissima« mit »nos chers petits écrits« nicht richtig. Was für Schriften sollen das sein? Es könnte doch, wenn Morin mit der vorhergehenden Übersetzung: »puisque nous avons déjà travaillé là-dessus« recht hätte, nur die Erklärung des Scrutiniums gemeint sein. Was soll aber dann der Plural? »Nostra carissima« sind in diesem Falle die Angaben oder Rubriken der Ordines, deren Erklärung sich Amalar zu seiner besonderen Aufgabe gemacht hat. Bei der Auslegung des Ordo Romanus de circulo anni stösst er nun auf die Tauffeierlichkeiten des Charsamstages. Da jedoch die Angaben über die Skrutinien und die Taufe einen besonderen Ordo bilden, so will er nicht näher darauf eingehen, zumal dieselben schon früher erklärt worden sind. Immerhin kann er sie in seinem Werke nicht ganz übergehen und deshalb soll einiges über die Salbung mit Öl gesagt werden. Was er von dem ganzen Ritus vorbringt, beschränkt sich denn auch auf die Angaben des Sakramentars. Dass Amalar endlich nicht zu den Bischöfen gehört hat, die den Ordo baptismi erklärt haben, beweist folgender Satz über denselben Gegenstand, der nur wenige Seiten weiter steht als der von Morin ausgeführte (cap. 29 p. 1054): »Scio eorundem (albatorum) vestimentorum significationem diligenter explanatum ab archiepiscopis, qui *fuerunt* tempore beatissimae memoriae Caroli ad eundem, eius tamen admonitione«. Mit diesem Satze schliesst sich Amalar deutlich genug von den Bearbeitern des Ordo Romanus aus, demnach ist er nicht der Verfasser der Schrift des Trierer Bischofs: »De scrutinio et baptisterio« und kann also auch nicht identisch mit jenem sein.

Namen- und Sachregister.

Druck der Westfälischen Vereinsdruckerei vormals Coppenrath'schen Buchdruckerei Münster i. W.




C 9528.93.3
Amalar von Metz :
Widener Library 003384136
3 2044 081 837 825